

P. gr.

223

h

P. gr. 223 h

Ueber
die Aechtheit des bisherigen Textes
der
Ignatianischen Briefe

von
Heinrich Denzinger,

Dr. der Philosophie und Theologie, ausserordentl. Professor der
Theologie in Würzburg.



Würzburg, 1849.

In Commission bei C. A. Fahrmbacher & Ludwig Stahel.

Kobler

die Aechtheit des bisherigen Textes

der

Ignatianischen Briefe

von

Heinrich Benzinger.

Dr. der Philosophie und Theologie, außerordentl. Professor der

Theologie in Würzburg.

Bayerische
Staatsbibliothek
München



Würzburg, 1849.

In Commission bei C. A. Fehrmacher & Ludwig Stahl.

44/20755

Einleitung.

Es waren bis jetzt zwei verschiedene Texte der Briefe des hl. Märtyrers und Bischofs von Antiochien Ignatius, bekannt. Der eine, offenbar ächte und mit den Citaten und Zeugnissen der Alten, namentlich des Eusebius, übereinstimmende, umfasste sieben Briefe; der andere, längere, hat dieselben sieben Briefe mit bedeutenden Interpolationen und ausserdem noch fünf andere, von welchen Eusebius keine Erwähnung thut. Den nicht interpolirten Text fand man zuerst in einer von Usserius entdeckten lateinischen Uebersetzung, später griechisch in der von Vossius herausgegebenen Medicischen Handschrift, bis auf den Römerbrief, den man aus einer Colbertinischen Handschrift der Märtyrer-Acten des hl. Ignatius nahm.

Neuerdings aber wurde in drei syrischen Handschriften, die in den Jahren 1839, 1842 und 1847 in einem ägyptischen Kloster entdeckt und für das brittische Museum erworben wurden ¹⁾, eine syrische Uebersetzung Ignatianischer Briefe gefunden, welche nach der Meinung des ersten Herausgebers Cureton, und Bunsens, der zuerst in Deutschland den neuen Fund für Dogmatik und Kirchenrecht benutzte, einen dritten Text des Ignatius enthalten soll und zwar einen solchen, der sich in jeder Hinsicht als den allein ächten erweise. Er umfasst nur drei Briefe: die an Polycarp, an die Epheser und

¹⁾ Das Einzelne hierüber bei Cureton, Corpus Ignatianum p. XXVIII sqq.

an die Römer. Es fehlen ausserdem in diesen drei Briefen viele Stellen, die sich in der Mediceischen Handschrift vorfinden, namentlich solche, die von der kirchlichen Hierarchie und von der Person Christi handeln. So entstand denn die Frage, ob dieser kürzeste syrische Text ein blosser Auszug aus dem ächten oder der bisher für ächt gehaltene (der Mediceische) ein interpolirter Ignatius sei.

Zuerst, im Jahre 1840, fand Cureton, dessen Verdienste um die Herausgabe orientalischer Denkmäler unsterblich sein werden, in einer Pergamenthandschrift (wie Cureton vermuthet, aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts), den Brief an Polycarp unter einer Sammlung von anderen, meist ascetischen Werken. Im März 1843 entdeckte er in einem andern Codex, aus dem 7ten oder 8ten Jahrhundert, der ebenfalls eine ähnliche Sammlung enthielt, die drei Briefe an Polycarp, an die Epheser und an die Römer. Der Text des Briefes an Polycarp war vollkommen derselbe wie in der ersteren Handschrift und weicht von derselben nur in der Orthographie mancher Wörter ab. Ausserdem fanden sich mehrere Fragmente vor, die jedoch eine andere Uebersetzung von Ignatius geben und mit dem Mediceischen Texte übereinstimmen. Dieses Alles gab Cureton im Jahre 1845 heraus ¹⁾, und später fügte er noch eine critische Arbeit ²⁾ hinzu, zu welcher er durch eine Recension in der English Review veranlasst wurde.

Die Ansicht, welche Cureton in diesen seinen Schriften, über den wahren Text der Ignatianischen Briefe, mit vieler Mässigung und fast nur als Vermuthung vorträgt, ist, dass der bisherige Text ein in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts im Interesse der katholischen Lehre gegen die Arianer und Aërius interpolirter sei. Der erste, der ihn anführe, sei

¹⁾ The antient syriac version of the epistles of Saint Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans by William Cureton. London. 1846.

²⁾ Vindiciae Ignatianae &c. London. 1846.

Athanasius in seinem um 360 geschriebenen Brief über die Synoden von Ariminum und Seleucia. Er will nicht, wie später Bunsen, behaupten, dass die übrigen vier gänzlich erdichtet seien, obgleich er sie ebenfalls für interpolirt hält.

Die Sorge, die neue Erscheinung in Deutschland bekannt zu machen und möglichst für seine dogmatische Ansichten auszubenten, übernahm Bunsen, zwei Jahre nach der Herausgabe der Cureton'schen Arbeiten. Er veröffentlichte einen nach dem Syrischen emendirten griechischen Text und eine kritische Abhandlung über denselben ¹⁾ in Form von Briefen an Neander. Nach Bunsen soll der bisherige Text bereits zur Zeit Tertullians durch Interpolation des ächten entstanden sein, und zwar soll dieses im Interesse des Episcopalsystems geschehen sein. Er sieht die vier Briefe, die sich im Syrischen nicht vorfinden, für durchaus erdichtet an, und zwar für ein Werk derselben Hand, welche die drei ächten interpolirt habe. Für eine noch so wenig entschiedene Sache nimmt Bunsen den Mund wohl etwas zu voll. »Vor der Auctorität seines hergestellten Ignatius muss nicht bloss das römische Pabstthum, auch die strengen Episcopalisten in den protestantischen Kirchen, der Puseyismus, die jungtübingsche Schule, ja selbst die neuen altkirchlichen Dogmatiker, die Darstellungen Schleiermachers und Nitzschens, welche noch zu sehr den Charakter einer Formel tragen, müssen verstummen. Und das Alles auf den Grund dreier Briefe, die zusammen nur etwa den Umfang des ersten Johanneischen Briefes im N. T. erreichen ³⁾.« Für das römische System ist nunmehr das letzte Bollwerk gefallen, nachdem im Laufe der Jahrhunderte ihr eines nach dem an-

¹⁾ Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen von Chr. C. J. Bunsen. Hamburg, 1847.

²⁾ Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. August Neander. Hamburg. 1847.

³⁾ Man vergleiche den Berliner Recensenten in der Beilage der Allg. Zeitung 1847 Nro. 349.

dern genommen worden, vom Pseudodionysius bis zu den falschen Decretalen.

Schon längst waren die Ignatianischen Briefe den Gegnern des Episcopats zuwider, und obgleich sie durch keine äussere, documentarische Gründe dazu berechtigt waren, erklärten sie diese Schreiben von vornweg für interpolirt. Aeusserst willkommen musste ihnen daher die Auffindung eines Textes sein, der ihre Vermuthungen so gut zu bestätigen schien. Wie freudig musste erst Bunsen eine Erscheinung begrüssen, die ihm Gelegenheit gab, ohne seine eigenen Ansichten zu compromittiren, den entgegenstehenden und namentlich dem katholischen Glauben eine Schlappe beizubringen. Allein so gefährlich sieht es noch nicht aus. Die katholische Kirche ist zu gross, als dass ihre Wahrheit und ihr Bestand von einem Buche abhängig wäre. Und würde man ihr noch mehr solcher Blätter nehmen, ihre Geschichte würde nur um so so lauter für sie sprechen!

Der erste, der zu Gunsten des bisherigen Textes auftrat, war der genannte Recensent in der English Review ¹⁾, Rudolph Christoph Wordsworth, der den Cureton'schen Text als einen von Monophysiten abgekürzten darstellen wollte. Diese Hypothese kann nur eine verunglückte genannt werden. Es ist wahr, dass diese Irrlehrer mehr als andere sich mit Verfälschen von Schriften der Väter abgaben ²⁾. Auffallend ist es ferner, dass alle Stellen des Ignatius, welche Theodoret in seinen Dialogen gegen die Monophysiten anführt, sämmtlich in der syrischen Uebersetzung fehlen. Allein es sind doch viele von den fehlenden Stellen, deren Auslassung unmöglich zu Gunsten besonderer christologischer Ansichten geschehen sein kann. Insbesondere liesse sich kaum erklären, warum

¹⁾ Juli 1845. n. 8. ²⁾ Assemani Bibl. orient. II. p. 289. Ep. monachorum Palaestinensium ad Alcisonem ap. Socr. III. 3. Amphilochius, Bischof von Iconium, περί τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς, nach einem Fragment in den Acten der VII. Synode act. 5. Fabricius Bibl. Graeca. Vol. 7. p. 505.

diejenigen Stellen, welche von der Hierarchie handeln, ausgelassen sein sollten, indem die Monophysiten hierin keineswegs der in der Ignatianischen Briefsammlung niedergelegten Lehre entgegen sind.

Einen andern Weg schlug Professor Petermann in Berlin ein. Er hatte nämlich durch eine Vergleichung des syrischen Textes mit der armenischen Uebersetzung der Ignatianischen Briefe aus dem VIten Jahrhundert, welche 1783 zu Constantinopel abgedruckt wurde, gefunden, dass die armenische Version eine mittelbare, und zwar eine Tochter einer syrischen sei. »Da nun, sagt Petermann, die armenische Uebersetzung nicht nur die in der syrischen fehlenden Stellen, sondern auch die übrigen Briefe des Ignatius hat, und auch in dieser sich dieselbe syrische Färbung zeigt und einzelne Abweichungen auch da sich theilweise nur aus dem Syrischen erklären lassen: so erhellt daraus, dass eben sowohl die übrigen Briefe als auch die Stellen, welche in den drei von Herrn Cureton herausgegebenen fehlen, ursprünglich vorhanden gewesen sein müssen, und dass somit dessen Beweise für die Integrität des von ihm edirten Textes widerlegt werden.« Allein diese Spuren eines semitischen Mittelgliedes reichen zum Beweise nicht aus. Es wäre eigentlich nachzuweisen, dass die armenische Uebersetzung aus derselben syrischen Version gezogen ist, welche dem Cureton'schen Texte zu Grunde liegt. Es lässt sich einwenden, dass die armenische Uebersetzung nach einer andern syrischen Version des, wie Bunsen und Cureton sagen, bereits interpolirten, Mediceischen Ignatius gebildet sei. Bunsen hat nicht ermangelt, dieses in einer Nachschrift zu seinen Briefen zu erwidern. Wie der Verfasser vorliegender Monographie denselben Beweis, aber auf stringendere Weise aus syrischen Fragmenten zu ziehen gesucht hat, wird der geneigte Leser weiter unten sehen und beurtheilen können, wie weit ihm dieses gelungen sei.

¹⁾ Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft f. 1846. S. 203.

Glücklicher als seine Vorgänger scheint uns Hefele gearbeitet zu haben. Die in den Prolegomenen der dritten Ausgabe seiner apostolischen Väter niedergelegte Ansicht, der syrische Text sei ein zu ascetischem Gebrauche gemachter Auszug, scheint uns die wahrscheinlichere zu sein. Derselben ist auch Dr. Jacobson in seiner letzten Ausgabe der apostolischen Väter beigetreten. Hefeles Arbeit liesse nichts zu wünschen übrig, wenn sie eine der Wichtigkeit der Frage entsprechende Ausführlichkeit hätte. Bei ihrem geringen Umfange hat sie gar Manches neu zu sagen und das Meiste auszuführen übrig gelassen. Die später erschienenen Schriften konnte sie ohnediess nicht berücksichtigen ¹⁾.

Bunsen hatte den Tübinger Kritikern den Fehdehandschuh hingeworfen. Die Herausforderung hat Baur ²⁾ angenommen und Bunsens diplomatische Kritik auf ergötzliche Weise geißelt. Der neue Text sollte Bunsen dazu dienen, gerade

¹⁾ Im Vorbeigehen kann ich nicht umhin, eine Bemerkung über einen nicht zu unserer Frage gehörigen Punkt einzuschalten. Hefele hat in den Prolegomenen über Ignatius (S. XL.) mit Pococke und Grabe den syrischen Namen des Ignatius ܢܘܪܢܘ „Nurono“ so erklärt, als sei er aus einer Stadt Nora gebürtig gewesen. Schon der Maronite Assemani (Bibliotheca orientalis T. 3. P. 1. p. 16) hat in den Noten zu dem Catalog des Ebed-Jesu bemerkt, dass die Bedeutung eine ganz andere sei, nämlich soviel als „der Feurige.“ Sollte irgend ein Zweifel noch darüber bestehen, so wird er vollends durch das dritte Fragment aus der 65sten Epithronialrede des Bischofs Severus bei Cureton (S. 37 der I. Textausgabe, S. 216 des Corpus Ignatianum) gehoben. Aus dieser Stelle erhellt, dass der Name Nurono nur eine syrische Uebersetzung des lateinischen Ignatius war. Der syrische Patriarch bemerkt in dieser Stelle, dass wer mit der Sprache der Römer bekannt sei, wissen müsse, dass der Name Nurono von dorthier gekommen sei, indem das Feuer bei den Römern ignis heisse, worauf er eine Anwendung von dieser Bedeutung auf die glühende Liebe des hl. Märtyrers zu Gott macht. Man vergleiche die Note von Cureton zur Stelle des Severus. (S. 357 des Corpus Ignatianum).

²⁾ Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Critiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen von Dr. F. Chr. Baur. Tübingen 1848.

so viel destructive Kritik zu üben, als dienlich war, um Katholiken und Altprotestanten einen Vortheil abzugewinnen, und gerade so viel conservative Kritik beizubehalten, als nöthig war, um nicht den Jungtübingern zu viel nachgeben zu müssen. Baur hat ihn in die schlimme Alternative gestellt, entweder den ganzen Ignatius zu bewahren oder den ganzen hinzugeben. Er hat durch eine ins Einzelne gehende Untersuchung nachgewiesen, wie enge der Zusammenhang zwischen den in der syrischen Uebersetzung weggeschnittenen und den übrig gelassenen Stücken ist, so dass der eine Theil mit dem andern stehen oder fallen müsse.

Hierauf beschränkt sich übrigens die Baur'sche Schrift, indem die Tübinger Schule die Unächtheit der Ignatianischen Briefe bekanntlich als ausgemacht annimmt. Für einen Kritiker aber, der von derselben nicht in gleichem Masse überzeugt ist, bleibt von seinem Standpunkte aus noch Manches zu thun übrig.

Endlich ist die von Bunsen bereits 1847 angekündigte zweite Ausgabe der Cureton'schen Arbeiten über unsern Gegenstand erschienen. Sie umfasst ausser einer Vorrede, worin die Geschichte der Frage gegeben und auf Hefeles Einwendungen ausführlich geantwortet wird, eine Abhandlung über die Aechtheit des syrischen Textes, dann sämtliche Texte der Ignatianischen Briefe, alle Fragmente aus denselben, sowie alle Notizen über Ignatius und seine Schriften, die sich in syrischen und andern Schriftstellern vorfanden, endlich die englische Uebersetzung der syrischen Stücke und einen Commentar. Diese Sammlung, die sonach Alles umfasst, was Ignatius betrifft und was geeignet ist, sich ein Urtheil über die Ignatianische Frage zu bilden, hat daher Cureton *Corpus Ignatianum* ¹⁾ betitelt. Es wurden dazu ausser den bereits erwähnten syrischen Handschriften noch die dritte aus dem Viten oder

¹⁾ *Corpus Ignatianum*, a complete collection of the Ignatian epistles &c. by William Cureton. London. Rivingtons 1849.

VIIten Jahrhundert benützt, welche ebenfalls die drei Briefe enthält. Die Zahl der syrischen Fragmente aus Ignatius ist auch bedeutend vermehrt. Doch nicht bloss an Umfang hat Curetons Werk zugenommen, sondern die kritischen Arbeiten haben noch bedeutend an lichtvoller Ordnung und Solidität der Beweisführung gewonnen. Der interpolirte Ignatius soll im Interesse der Lehre von der Gottheit Christi und der Hierarchie geschmiedet worden sein, zwar nicht, um diesen Dogmen, welche Cureton als rechtgläubiger Anglikaner selbst vertheidigt, erst Eingang zu verschaffen, aber doch, um ihnen Häretikern gegenüber mittelst des Ansehens des Ignatius grössere Geltung zu verschaffen. Ueber die Entstehung des interpolirten Ignatius, d. h. des Mediceischen Textes drückt er sich aber in Corpus Ignatianum nicht mehr so bestimmt aus als in seinen zwei ersten Schriften. Er scheint dieselbe jedoch wo möglich noch tiefer hinabrücken zu wollen.

Dieses ist der gegenwärtige Stand der Controverse. Der Verfasser vorliegender Abhandlung hat es sich zur Aufgabe gemacht, die noch schwebende Frage über die Integrität des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe mit der nöthigen Ausführlichkeit und mit Berücksichtigung aller bisher für und gegen erschienenen Schriften zu behandeln. Hierauf beschränkt sich übrigens seine Arbeit. Die eigenthümlichen Ansichten von Baur und Schweigler über die Ignatianischen Briefe und den auch gelegentlich zur Sprache kommenden Gnosticismus zu besprechen, gehört nicht zu ihrem speciellen Zweck. Dieses lässt sich auch nur in einer Schrift mit Nutzen thun, welche die von der Tübinger Schule über das Urchristenthum und das nach-apostolische Zeitalter aufgestellten Behauptungen im Zusammenhang behandelt.

I. CAPITEL.

Vergleichung beider Texte hinsichtlich ihrer Lehre von Christus.

Es genügt, den Umfang der Divergenzen zwischen beiden Texten des Ignatius zu berücksichtigen, um sich zu überzeugen, dass sie nicht das Werk des Zufalles sein können, sondern dass sie mit Absicht herbeigeführt worden sein müssen. Diese Absicht muss nothwendig aus der Natur der Divergenzen selbst hervorgehen. Wenn ein Verfälscher der Ignatianischen Briefe jene so bedeutenden Stücke in den ächten Text eingeschoben und noch volle vier Briefe dazu erdichtet hat, so musste er die Absicht haben, irgend eine bestimmte Lehre in Gang zu bringen oder zu unterstützen. Aus dem Stande der Entwicklung seiner Theologie, aus den Irrthümern, die er bekämpft, aus der Kirchenzucht, die er voraussetzt, wird die Zeit, welcher er angehört, offenbar.

Auffallend ist allerdings, dass diejenigen Stücke, welche der Mediceische Text zum syrischen beifügt, meistens von der Person Christi handeln, seine Gottheit auf sehr deutliche Weise aussprechen, dann die göttliche Einsetzung der Hierarchie in ihren drei Hauptstufen sehr stark hervorheben. Diese Erscheinung gibt von selbst Anlass, zu glauben, dass hierin sich eine dogmatische Absicht nachweisen lasse, die einem Interpolator vorgeschwebt wäre.

Allein, wenn wir den syrischen Text in dogmatischer Beziehung mit dem Mediceischen vergleichen, werden wir uns

überzeugen, dass zwischen beiden hierin keine erhebliche Verschiedenheit besteht, so dass wir nothwendig schliessen müssen, dass dieser Grund zur Erklärung der fraglichen Verschiedenheiten durchaus nicht ausreicht.

In christologischer Rücksicht wird eingewendet, dass der Mediceische Text Christus gar so oft ausdrücklich Gott nenne, dass er an zwei Stellen, wo der syrische Text anders liest, durch eine kleine Veränderung sein *θεός*, von Christus gebraucht, hineinbringe; nämlich im Titel des Epheser Briefes durch Beifügung eines „und“: *ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς (καὶ) Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. und in der 19. Nummer desselben Briefes, wo *θεοῦ* statt *υἱοῦ* gelesen wird. Selbst der Interpolator B (der nach Bunsen ein zweiter Verfälscher ist), hat das *θεός* weit seltener als der Mediceer¹⁾.

Allein, wenn der Mediceische Text die Gottheit Christi stark hervorhebt und ihn oft ausdrücklich Gott nennt, so hat auch der Cureton'sche am Ende des Römerbriefes: *Sitis sani perfecti in patientia Jesu Christi Dei nostri*; in der ersten Nummer des Ephesierbriefes: *ferventes in sanguine Dei*.

Bunsen, dem diese Worte beim Syrier nicht ganz gelegen kommen, erklärt sie für ein bei diesem eingeschliches Glossem, wie er es auch mit dem ihm unbequemen Worte *θεοφόρος* macht, das sich im Syrischen gerade wie in unserem Texte vorfindet. Eine offenbare critische Parteilichkeit! Wenn es sich auch nur um diese zwei Wörter handelte! Wer aber Christus nennen konnte²⁾: *Illum qui altior, quam tempora, illum, cui non sunt tempora; qui non visus, illum, qui propter nos visus fuit; illum qui non palpatus, illum qui non patiens, illum qui propter nos passus est, illum qui omnem rem omnimodo sustinuit propter nos*, wer so von Christus sprechen konnte, der konnte ihn wohl auch Gott nennen.

Christus explicite Gott zu nennen ist auch nicht eine Ausdrucksweise, die der Zeit des Ignatius fremd wäre. Ist es

¹⁾ Cf. Corpus Ign. XXXIX. not. ²⁾ Polyc. n. 3.

doch aus Geständnissen von Christen jener Zeit, die Plinius in seinem Briefe an Trajan anführt, bekannt: quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem. In den neutestamentlichen Schriften wird der Ausdruck nicht so oft gebraucht. Doch nur die gezwungensten Erklärungen können sich der deutlichen, wenn auch wenigen Stellen, in denen er klar genug sich vorfindet, entledigen.

Unter diesen Umständen kann der Umstand, dass der Mediceer das θεός einigemal zu oft haben mag, nicht zum Schlusse berechtigen, dass er eine dogmatische Absicht gehabt habe, die ihn bewog, ganze Stücke einzufälschen, um so mehr, als diese Erscheinung sich, wenigstens in den zwei oben namentlich angeführten Stellen, sehr leicht aus einer blossen Verschiedenheit der Lesart erklären lässt. In Folge einer solchen Verschiedenheit der Lesart hat unser Text sogar einmal ἄρτος τοῦ χριστοῦ, wo beim Syrier ἄρτος θεοῦ steht ¹⁾. Hat doch auch der Syrier τοῦ θεοῦ ἡμῶν am Ende des Römerbriefes beigelegt, wo es die andern Texte nicht haben.

Die polemischen Stellen, welche von Christus handeln, lassen sich alle als gegen frühere Doketen und gegen die Ebioniten gekehrt erklären. Keine ist, die uns nöthigte, eine Beziehung auf jüngere Irrlehrer, wie z. B. Saturninus, Theodotus, anzunehmen. Ohnedies ist die so eben angeführte Stelle aus dem syrischen Briefe an Polycarpus und der Schluss des Briefes an die Epheser von der Art, dass sie uns auch hierin auf gleichen Fuss mit unseren Gegnern setzen. Wenn man uns einwenden wollte, dass die polemischen Stellen über die Person Christi nur gegen Saturninus oder Theodotus gekehrt sein könnten, so steht uns also zu, darauf zu erwiedern, dass Gleiches sich im syrischen Texte vorfindet.

Diese Einwendung ist aber auch weniger urgirt worden. Grösseres Gewicht wurde auf eine Stelle des beim Syrier

¹⁾ Rom. 4.

fehlenden Magnesierbriefes gelegt, der einen Irrthum über das Wort Gottes bekämpfen soll, der sicher nach der Zeit des Ignatius aufgekommen sei. Jesus Christus wird dort ¹⁾ genannt: *λόγος αἰδῖος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών*. Es werde hier die Lehre bekämpft, dass der Logos ein Ausfluss Gottes sei, vermittelt durch das ewige Schweigen, welches, als der Gedanke Gottes, von sich selbst ursprünglich von dem Urwesen ausging. „Dieses ist, sagt Bunsen, nach allen Berichterstattungen ausschliessliches System des Valentinus. Von diesem merkwürdigen Manne sagt Irenäus, er sei nach Rom gekommen unter Hyginus (130—133), er habe geblüht unter Pius (134—152) und habe noch unter Anicet (153—163) gelebt. Tertullian setzt ihn zusammen mit Marcion, der unter Anicet zuerst auftrat, und lässt ihn mit diesem unter Pius ausgestossen werden ²⁾. Valentinus aber war Marcions nur älterer Zeitgenosse. Auch Basilides, der älteste Gnostiker, wird unter Kaiser Hadrian gesetzt.“ Hier triumphirt Bunsen und meint, einen augenscheinlichen Beweis der Unächtheit des bisherigen Textes gefunden zu haben, beständig kommt er darauf zurück. Er hebt es nachdrücklichst hervor, dass Pearson den verzweifelten Ausweg ergriffen habe, zu behaupten, dass hier keine Anspielung auf die Sige statt habe, sondern dieses Wort sei appellativ zu fassen und das Ganze ein blosser Ausdruck der Ewigkeit des Logos.

Wenn Pearson auch nur dieses gesagt hätte, so wäre immer noch kein Grund da, wie Bunsen thut, über die Kritik des 17. Jahrhunderts vornehm die Achseln zu zucken. Wir hoffen im Gegentheile zu zeigen, dass diese Auslegung der Stelle die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

¹⁾ n. 8. ²⁾ Dass dieses nicht der Sinn der Stelle Tertullians (de praescriptionibus c. 30) sein könne, wie Bunsen behauptet, geht wohl daraus hervor, dass er Marcion und Valentinus noch unter Eleutherus, also zwanzig Jahre später, den katholischen Glauben bekennen lässt. Dann hat Tertullian den Valentinus offenbar mit Cerdon verwechselt, von dem Irenäus (l. 3. c. 4.) solches erzählt.

Doch Pearson und Massuet¹⁾, der ihm folgt, haben nicht bloss dieses allein zu sagen gewusst, und es wäre zu wünschen gewesen, Bunsen hätte mehr Rücksicht auf das genommen, was sonst von diesen Kritikern über diesen Fragepunkt ist bemerkt worden,

Zwar kann auch ich auf dasjenige, was beide hinsichtlich der Zeit, in der Valentin lehrte oder gelehrt haben konnte, vorgebracht haben, kein eben so grosses Gewicht legen. Es lässt sich leicht zeigen, dass dieser Irrlehrer schon ehe er nach Rom ging seine Irrthümer verbreitet hat. Dieses bezeugt Epiphanius ausdrücklich, da er sagt¹⁾, er habe zuerst in Aegypten gelehrt, sei dann nach Rom gegangen und habe sich zuletzt auf die Insel Cyprus begeben. Es ist gewiss, dass er am Ende der Regierung Hadrians (138) schon Schüler und Schülersschüler hatte, dass um diese Zeit Justin der Märtyrer schon in seinem Buche gegen alle Häresien gegen ihn schrieb. Allein ebenso wenig sich zeigen lässt, dass er erst unter Hyginus, als er nach Rom kam, mit seiner Gnosis aufgetreten sei; ebenso wenig lässt sich schlagend erweisen, dass er schon zur Zeit des Ignatius ein bekannter Häretiker gewesen; im Gegentheile, die Zeugnisse der alten Schriftsteller führen alle mehr in die auf den Tod des Ignatius zunächst folgende Zeit.

Dagegen glaube ich, es lässt sich mit Pearson erweisen, dass die Lehre von der Sige der Sache und auch dem Namen nach bei weitem älter ist als Valentinus, und dass folglich eine Anspielung auf dieselbe kein Beweis nachignatianischer Verfälschung. Man bemerke vor Allem, dass die Lehre Valentins überhaupt nur eine Ausbildung früherer Irrthümer war. Die ältesten Häresiologen haben nicht ermangelt, hierauf aufmerksam zu machen, und sie haben einstimmig den Ursprung des gnostischen Emanationssystems von Simon Magus abgeleitet.

¹⁾ Haer. 31. Valentinianorum. n. 7. ed. Petavii.

Die ganze Anlage des ersten Buches des Irenäus gründet sich hierauf. Das Werk gegen die Gnosis kündigt sich in einer Vorrede als gegen die Valentinianer und die Ptolemaiten, einen Zweig derselben, geschrieben an. Nachdem er die Lehre dieser Häretiker dargestellt und als erstes Argument gegen sie ihre Uneinigkeit und ihre Spaltungen angewendet hat, kündigt er ¹⁾ ein zweites folgendermassen an: Cum sit igitur adversus omnes haereticos detectio atque convictio varia et multifaria, et nobis propositum est, omnibus iis secundum ipsorum charactera contradicere, necessarium arbitrati sumus, prius referre fontem et radicem eorum, uti sublimissimum ipsorum Bythum cognoscens, intelligas arborem, de qua defluxerunt tales fructus.

Er will also die Verkehrtheit dieser Lehren aus ihrem Ursprunge darthun, der sich von bereits erkannten und verurtheilten Irrthümern ableite, und zu diesem Zwecke unternimmt er die lange Darstellung der früheren Ketzereien ²⁾. Zum Schlusse derselben sagt er dann ³⁾: A talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt, eos necessarium fuit manifeste arguere et in medium afferre dogmata ipsorum. So sagt er auch am Anfange seiner Darstellung des Valentinianischen Systems ⁴⁾: Ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἵρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθάρμοσας Οὐαλεντίνος κ. τ. λ.

Theodoret fängt seine Beschreibung der Irrthümer des Valentinus also an ⁵⁾: Ἐκ τούτων πασῶν τῶν αἵρέσεων ὁ Βαλεντίνος λαβὼν ἀφορμὰς τοὺς ἀπειράντους συνέθηκε μύθους. Epiphanius nennt diese Lehre τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν, τὴν ἀπὸ τῆς μεγάλης ταύτης Γνωστικῆς ἐπαγγελίας ὑπάρχουσαν. Endlich sagt Tertullian ⁶⁾ von Valentin: cujusdam veteris opinionis seminia nactus Colorbaso viam delineavit.

¹⁾ c. 22. n. 2. ²⁾ c. 23 — 31. ³⁾ c. 31. n. 3. ⁴⁾ l. 1. c. 11. n. 1.
⁵⁾ l. 1. c. 7. ⁶⁾ c. 4. adv. Valentinianos.

Ebenso gibt es keinen dieser Schriftsteller, der nicht Simon als den Urheber der Gnosis hinstellte. So schon Irenäus in der Vorrede seines zweiten Buches, und der noch ältere Zeuge Hegesippus bei Eusebius ¹⁾. Namentlich aber hat Epiphanius auf den Zusammenhang, der zwischen Simon und den nachfolgenden Häretikern mittelbar oder unmittelbar besteht, fortlaufend hingewiesen ²⁾. Wenn Neander ³⁾ hingegen behauptet, die ältesten Kirchenväter hätten Simon mit Unrecht den Vater des Gnosticismus genannt, weil sie nur mit den griechischen Systemen, nicht aber mit der Theosophie des Orients bekannt waren, so ist dieses wiederum ein Musterstück von jener subjectiven Behandlung der Geschichte, welche statt den Denkmälern zu folgen, sich eine Geschichte a priori nach eigener Willkür aufbaut. Wir sind dagegen der Meinung, man dürfe sich nicht so schnell über das gemeinsame Zeugniß so vieler und so gewichtiger Zeugen hinaussetzen und sich einbilden, man könne den verwirrten Knäuel, der damals durch Vermischung griechischer und orientalischer Ideen entstand, besser lösen, als sie, besonders da wir sonst beinahe keine Nachrichten über Simon und überhaupt nur sehr spärliche haben.

Was nun insbesondere die Emanationen der Aeonen angeht, so ist es gewiss, dass die Ogdoas ⁴⁾, zu deren ersten Syzygia die Sige gehört, älter ist als Valentinus. Irenäus sagt dieses deutlich genug. In der Vorrede des zweiten Buchs erwähnt er, wie er im ersten alle Irrthümer der verschiedenen

¹⁾ I. 4. c. 22.

²⁾ Haer. Simon. n. 4. Haer. 3. Saturnilianorum n. 2. Haer. 25. Nicolaitarum n. 1 & 2. Haer. 26. Gnosticorum. Haer. 27. Carpocratis.

³⁾ Genetische Entwicklung der gnostischen Systeme. Berlin 1818. p. 338.

⁴⁾ Die Ogdoas der Gnostiker oder die erste Reihe von Aeonen, wovon je zwei, ein männlicher und ein weiblicher, eine συζυγία bilden, ist folgende: Βυθός oder 'Αρχή und 'Εννοια oder Σιγή. Nach diesen 2) Νοῦς oder Μονογενής, auch Πατήρ (als Vater der Aeonen) und 'Αλήθεια, ferner 3) Λόγος und Ζωή, endlich 4) Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία.

von Simon entstandenen Secten aufgeführt habe: In hoc autem libro instruemus quae nobis apta sunt et quae permittit tempus et evertemus per magna capitula omnes ipsorum regulas . . . Oportet enim absconditas ipsorum conjugationes per manifestarum conjugationum indicium et eversionem Bythum dissolvere. Also waren die Syzygien oder conjugationes eine gemeinsame Lehre der älteren Gnostiker und der Valentinianer. Nachdem er nun ihre erste Tetras widerlegt hat ¹⁾, wonach aus dem Bythos und der Sige der Nous und die Aletheia hervorgegangen sein sollen, fährt er fort: Haec autem, quae dicta sunt de Sensus (*Noûs*) emissione, similiter et adversus eos, qui a Basilide sunt, aptata sunt et adversus reliquos Gnosticos, a quibus et hi initia emissionum (*προβολαί*, der gnostische Ausdruck für die Emanationen) accipientes convicti sunt in primo libro. Von der zweiten Vierzahl von Aeonen geht dieses gleichfalls hervor aus dem Factum, das er berichtet, dass manche Schüler des Valentinus, namentlich die Colorbasäer, ihre Reihenfolge in Folge der Einwendungen älterer Gnostiker umänderten und den Logos vom Anthropos ausgehen liessen, während Valentin die umgekehrte Ordnung aufgebracht habe ²⁾: De ea autem, quae est ex his secunda emissione Hominis et Ecclesiae ipsi patres eorum, falso cognominati Gnostici, pugnant adversus invicem, sua propria vindicantes et malos fures semetipsos convincentes, aptabile esse magis emissioni dicentes, uti verisimile, ex Homine Verbum, sed non ex Verbo Hominem missum, et esse Hominem Verbo anteriorem, et hunc esse qui est super omnia Deus.

Es darf uns nicht wundern, dass Irenäus der Ogdoas früherer Häretiker bei Darstellung ihrer Lehre nicht ausführlich erwähnt. Da seine Schrift eigentlich gegen die Valentinianer gerichtet ist, so behandelt er die übrigen Systeme

¹⁾ l. 2. c. 13. n. 8.

²⁾ l. c. n. 10.

nur nebenbei und gibt ihre Verwandtschaft mit dem Valentinianischen oft nur im Allgemeinen an.

So erwähnt er die Ogdoas des Basilides nicht, welche dieser doch nach Clemens von Alexandrien ¹⁾ ganz gewiss hatte: *δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδόαδι μένειν διατεταγμένας*. Gelegenheitlich erfahren wir von Irenäus, dass er die erste Tetras hatte. Denn nachdem er diese besprochen, sagt er in der bereits angeführten Stelle ²⁾: *Haec autem, quae dicta sunt de Sensus emissione, similiter et adversus eos, qui a Basilide sunt, aptata sunt*. Er hatte den Bythus und die Syzygien, welche Irenäus in bereits angeführten Stellen ³⁾ allen Gnostikern zuschreibt. Hieraus lässt sich schon schliessen, dass er die dem Bythus entsprechende Sige hatte, und er musste sie von seinem Lehrer Menander überkommen haben, indem dieser die Verbindung des unbekannten Vaters und der, wie wir nachzuweisen hoffen, mit der Sige identischen Ennoia bereits vortrug. In der That finden wir, dass Basilides dasselbe Schweigen vorschrieb, welches die Valentinianer der Sige zu Ehren beobachteten. Von diesen sagt Tertullian: *sed intercessit mater Sige, illa scilicet, quae et ipsis haereticis suis tacere praescribit*; von jenem berichtet Irenäus ⁴⁾, es sei seine Lehre gewesen: *non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium*. Pearson vermuthet nicht mit Unrecht, es sei im Griechischen *διὰ Σιγῆν*, propter Sigen, nicht *διὰ σιγῆς*, per silentium gestanden ⁵⁾. Basilides hatte ferner den Nous und von der zweiten Vierzahl den Logos, denn Irenäus sagt weiter von ihm ⁶⁾: *Ostendit Nun primo ab innato natum Patre*. Andere Bruchstücke seiner Ogdoas gibt Theodoret. Nachdem er des Basilides Lehre vom Logos widerlegt hat, setzt er hinzu ⁷⁾ *Βασιλείδης*

¹⁾ l. 4. Strom. ²⁾ l. 2. c. 13. ³⁾ l. 1. c. 2. n. 22. Praef. l. 2. ⁴⁾ l. 1. c. 23. ⁵⁾ Eine Handschrift in der Bibliothek des Seminars in Würzburg hat die verdorbene Lesart: *sed in abscondito continere pertinere per silentium*, die vielleicht auf ein propter hinweist. ⁶⁾ l. 1. c. 23. ⁷⁾ l. 5. e. 11.

δὲ ὡταύτως ἄλλον τὸν Μονογενῆ καὶ ἄλλον τὸν λόγον καὶ ἑτεράν εἰρηκε τὴν Σοφίαν. Bei der Darstellung von dessen System aber schreibt er ihm den Νοῦς ἀγέννητος zu, von diesem lässt er ihn den λόγος ableiten, von diesem die φροῦνησις und δύναμις, von diesen die Engel und Erzengel. Die Verschiedenheit der Namen darf uns nicht auffallen, indem die Gnostiker vielerlei Namen für dieselben Aeonen hatten, von denen mitunter einer oder der andere bei einem Häresiologen gar nicht erwähnt wird. Wir werden selbst alsogleich Gelegenheit haben, uns davon zu überzeugen ¹⁾.

Um noch höher hinaufzusteigen, so finden wir eine Spur der Gnostischen Genealogie bereits bei Cerinthus und bei Nicolaus, der nach Epiphanius Schüler des Simon war. Irenäus sagt ²⁾, Johannes habe den Irrthum des Cerinthus, der schon früher von den Nicolaiten, einem Zweig der Gnostiker, sei vorgetragen worden, bestritten, und gegen sie gezeigt: »quoniam unus Deus, qui omnia fecit per Verbum suum et non quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini; et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse descendentem in Jesum filium fabricatoris et iterum revocasse in suum pleroma, et initium quidem esse Monogenen, Logon autem verum filium Unigeniti.« Hier haben wir den Monogenes oder Pater, der desshalb der Eingeborne hiess, weil er vom Bythos und der Sige geboren war, und den Ursprung des Logos aus demselben.

Wir dürfen sogar den Ursprung der ersten Ogdoas oder doch jedenfalls die Grundzüge derselben auf Simon zurückführen.

Um nun zuerst bei der Sige anzufangen, worauf es hier zunächst ankömmt, so bemerke man wohl, dass die Sige eben

¹⁾ Wer sich einen Begriff von der Unzahl der Aeonenbenennungen machen will, vergleiche die Tabelle derselben in der Ausgabe Tertullians von Migne vor dem Buch gegen die Valentianianer T. 2. col. 528, dort fehlen erst noch die barbarischen Namen. ²⁾ l. 3. c. 11.

so wohl auch "Ennoia hiess. Sie war nämlich der erste Act Gottes, wodurch er sich nach Aussen zu manifestiren beschloss, nach der Emanationstheorie folglich der erste Aeon, der von Gott ausging, der innere verborgene Gedanke in Gegensatz zur Ausführung, der λόγος ἐνδιαθετός. "Ennoian καὶ διανόησιν, sagt Philo ¹⁾, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιωτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος καὶ χρῶμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται.

Nun berichtet schon Irenäus ²⁾, es sei die Lehre des Valentinus: συνυπάρχειν αὐτῷ (τῷ Βυθῷ) καὶ "Ennoian, ἣν δὲ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσιν. Theodoret nennt in seiner Darstellung des Valentinianischen Systems diesen Aeon gar nicht Sige, sondern bloss "Ennoia, Χάρις und Σεπτή.

Nun wird ebenso einstimmig vor allen Häresiologen berichtet, dass Simon sich als die unendliche Macht, die Urquelle des Seins hinstellte, die Helena aber für seine Ennoia. Hanc esse primam mentis ejus conceptionem, sagt Irenäus ³⁾, matrem omnium, per quam initio mente concepit angelos facere et archangelos. Hanc enim Ennoiam exsipientem ex eo, cognoscentem quae vult Pater ejus, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Menander, der Schüler des Simon, der dasselbe System hatte, behauptete auch nach Irenäus ⁴⁾, die Engel seien aus der Ennoia emanirt, und dieselbe Ennoia findet sich wieder bei den Barbelioten, von denen er sagt, sie seien aus den Simonianern entstanden ⁵⁾.

Man bemerke weiter in der angeführten Stelle des Irenäus den Namen mater omnium, der hier sowie bei Epiphanius der Ennoia beigelegt wird. Denselben Namen gaben auch die Valentinianer ihrer Sige.

¹⁾ Quod Deus sit immut. p. 298 C. ²⁾ l. 1. c. 1.

³⁾ l. 1. c. 23. ⁴⁾ l. c. n. 5. ⁵⁾ c. 29.

Ein anderer Name, den die späteren Gnostiker der Sige oder Ennoia gaben, war *Προυνιζος*, ein Wort, welches soviel bedeutet als eine Bewegung unreiner Liebe und wohl synonym sein soll mit *Χάρις* ¹⁾. So berichtet Epiphanius ²⁾, ein Theil der Gnostiker, die Schüler des Nicolaus gewesen, hätten die *Προυνιζος* verehrt. Sehr belehrend ist über die Bedeutung dieses Namens eine Stelle aus einem Valentinianischen Buche bei Epiphanius ³⁾, aus der sich auch leicht ersehen lässt, wie diese Leute hier mit ihrem unzüchtigen Getriebe anknüpfen konnten. Der Urvater sei männlich und weiblich zugleich gewesen. Die Ennoia aber, die Andere Charis, Andere wiederum besser Sige genannt hätten, *ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος* (den Uräon) *ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ*. Daraus sei der Anthropos oder Pater hervorgegangen. Dieser habe wiederum mit der Sige die Aletheia gezeugt. *Ἡ ἀληθεία*, heisst es weiter, *μητρικὴν προενεγκαμένη προυνειζίαν ἐθήλυνε τὸν πατέρα ἐαυτῆς εἰς ἐαυτήν* u. s. w. Man sieht, dass dieser Ausdruck, wenn er auch hier von der Sige nicht gebraucht ist, doch nach dieser Lehre ihr zuerst gebührte: sie war die erste Liebesbewegung des Urvaters, die ihn bewog, seine Schätze mitzutheilen. Daher nennt auch der Valentinianische Verfasser die Zwölfzahl *δωδεκάς Προυνείκων*.

Nun erzählt Epiphanius von Simon ⁴⁾, er habe die Helena genannt, *Ἐννοια*, *Προυνιζος* und *πνεῦμα ἅγιον*.

Ein vierter Name der Sige war Barbelo (so viel als *Υἱὸς τοῦ Κυρίου*, Sohn des Herrn), unter welcher Benennung eine ganze Secte von Gnostikern den zweiten Aeon verehrten ⁵⁾, wesshalb sie Barbelioten hiessen. Von diesen sagt Irenäus ⁶⁾, wie wir bereits gesehen, sie hätten die Ennoia gehabt, welche also mit Barbelo identisch ist. Nun berichtet aber auch

¹⁾ Epiphanius erklärt das Wort dahin: *Προυνιζον ἐὰν εἴπωσι τὸ ὅλον ἐστὶν ἡδοναθείας καὶ ἐκκαρδίας ἐξεύρεσις*. Haer. 25. Nicol. n. 4. Siehe die Noten des Petav. ²⁾ Haer. 26. Gnost. n. 3.

³⁾ Haer. 31. n. 5. ⁴⁾ n. 2. ⁵⁾ Epiphan. haer. 26. Gnost. ⁶⁾ l. 1. c. 29.

Irenäus, sie seien aus den Simonianern entstanden, und Epiphanius bemerkt selbst ausdrücklich in seiner Beschreibung der Häresie des Simon, Barbelo sei dasselbe wie die Prounikos des Simon.

Es fehlte nur noch der Name Sige selbst. Allein nachdem sich die Identität der Sache so deutlich herausgestellt hat, und ein Zusammentreffen so vieler andern Namen statt findet, könnte man, wenn keine Zeugnisse für den Gebrauch des Namens bei Simon vorkämen, nur mit dem grössten Unrecht hierauf ein Gewicht legen und daraus schliessen wollen, der Name sei dem Valentinus eigenthümlich. Dieses ist so wenig der Fall, dass Theodoret bei Darstellung der Lehre Valentinus diesen Namen gar nicht nennt, sondern sich nur des andern »Ennoia« bedient. Mancher andere von den vielen Namen der Simonischen Ennoia findet sich bei Irenäus nicht erwähnt. Doch zum Ueberflusse fehlt es auch nicht an Zeugnissen, die dem Simon die Sige beilegen. So sagt von ihm Eusebius ¹⁾: *Τῶν ἀθέων αἰρεσιωτῶν ἀρχηγός, ὃς τὰ ἄθεα δογματίζων ἀπεφαίνετο λέγων· ἦν θεὸς καὶ σιγή.* Gregor von Nazianz ²⁾ rechnet Simon unter diejenigen, die einen Bythos und eine Sige lehrten: *Ἦνίκα Σίμωνες μὲν καὶ Μαρκίωνες, Οὐαλεντῖνοί τε τινες καὶ Βασιλεῖδαι καὶ Κέρδωνες, Κήρινθοι τε καὶ Καρποκράταις καὶ πᾶσα ἡ περὶ ἐκείνους φλυαρία τε καὶ τερατεία ἐπὶ πλεῖστον τὸν τῶν ὅλων θεὸν τέμοντες καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ τῷ δημιουργῷ πολεμήσαντες, ἔπειτα κατεπόθησαν, τῷ ἐαυτῶν βυθῷ καὶ τῇ σιγῇ παραδοθέντες, ὥσπερ ἦν ἄξιον.* Dasselbe bemerken seine Commentatoren Nicetas und Elias von Creta.

Sie schreiben dem Simon, und hiemit können wir sogleich noch einen Schritt weiter gehen, die volle Ogdoas zu. So Elias zur angeführten Stelle: *Simoniani octonarium numerum*

¹⁾ L. 2. de eccles. theologia. Dass er hier Simon versteht, geht aus der Parallelstelle l. 2. histor. eccl. c. 13 hervor, wo er sagt: *πάσης ἀρχηγὸν αἰρέσεως πρῶτον γίνεσθαι τὸν Σίμονα παρελήφαμεν.* ²⁾ Orat. 23.

ob Aeones eos, quos colebant, honore prosequerantur. Nugabantur enim Bythum cum sua Sige congressum Mentem et Veritatem genuisse etc. So Nicetas zur 44sten Rede: Simoniani quidem octonarium numerum propter octo illos magistri sui Aeones honori habebant. Etenim ex Bythi cum Sige congressu Mentem et Veritatem procreatas esse fabulatus est, atque ita primos parentes, ut jam dictum est, Bythum et Sigen confinxit. Das Zeugniß dieser jüngeren Schriftsteller wird aber auch durch das des Theodoret gestützt, der dem Simon offenbar auch eine Achtzahl von Aeonen zuschreibt, nur dass die Namen zum Theile verschieden sind. Οὗτος, sagt er von Simon ¹⁾, τοιοῦτον μῦθον ἐγέννησεν · ἀπειρον τινὰ ὑπέθετο δύναιμι · ταυτὴν δὲ ῥίζωμα τῶν ὅλων ἐκάλεσεν · εἶναι δὲ αὐτὴν πῦρ ἔφησε διπλῆν ἐνεργείαν ἔχον, τὴν μὲν φαινομένην, τὴν δὲ κεκρυμμένην · τὸν δὲ κόσμον γεννητὸν εἶναι, γεγενῆσθαι δὲ ἐκ τῆς φαινομένης τοῦ πυρὸς ἐνεργείας · πρῶτον δὲ ἐξ αὐτῆς προβληθῆναι τρεῖς συζυγίας, ἃς καὶ ῥίζας ἐκάλεσε · καὶ τὴν μὲν πρώτην προσηγόρευσε νοῦν καὶ ἐπινοίαν, τὴν δὲ δευτέραν φώνην καὶ ἐννοίαν, τὴν δὲ τρίτην λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν. • Die latente Kraft des Feuers ist offenbar der Bythus, der erste männliche Aeon nach ihm heisst wie bei den späteren Gnostikern Nous. Die zwischen beiden genannte, sich offenbarende Kraft des Feuers muss die ἐννοια sein, wofür Simon seine Helena ausgab. Denn es wird hier die Hervorbringung der Welt dieser sich offenbarenden Kraft des Feuers zugeschrieben, die Ennoia oder Helena wurde aber, wie allgemein berichtet wird, von ihm zur Mutter aller Dinge, (Μητὴρ = Σιγῇ) gemacht, sie soll die Engel und Erzengel gezeugt haben, durch welche die Welt geformt wurde. Es darf uns nicht befremden, dass hier der stille, innere Gedanke zu einer sich offenbarenden Kraft gemacht wird, denn er war der Gedanke Gottes sich nach Aussen zu manifestiren. Der Valentinianer bei Epiphanius lässt auch die Sige den Propator, der

¹⁾ l. 1. c. 1.

alle Wesen ohne Erkenntniss derselben in sich umfasste, bewegen, aus seiner Ruhe zu treten und die Schätze seiner Unendlichkeit mitzutheilen. Er will sie nur deshalb Sige genannt wissen, *ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ Μέγεθος* (der Propator) *ἐτελείωσεν*. Gerade so schildert Irenäus die Ennoia des [Simon. *Hanc Ennoiam exsilientem ex eo, cognoscentem quae vult pater ejus, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit* ¹⁾. Es wird wohl bei Theodoret eine *ἐννοια* bei der dritten Wurzel oder Verbindung erwähnt, welche Vossius auch für diejenige hält, welche Helena gewesen sein soll. Vorausgesetzt, dass die Lesart richtig ist, so kann diess unmöglich die *πρώτη ἐννοια*, wie Simon beständig dieses Weib nannte, gewesen sein, auch nicht die Mutter aller Dinge. Es kann auch die *ἐννοια* nicht auf die *ἐπίνοια* folgen. Entweder ist also die Lesart von einem Abschreiber verdorben worden, der hier die berühmte Ennoia vermisste, oder Simon unterschied eine doppelte Ennoia, wie er auch die Helena stets die erste nannte. Vorausgesetzt also, dass die sich offenbarende Kraft des Feuers diese ist, haben wir vier Verbindungen und acht Aeonen.

Man sieht aus dem Gesagten, was von der Einwendung des Dalläus und des Blondel zu halten ist, wonach Irenäus berichtet haben soll, Valentinus habe zuerst die Sige gelehrt. Die Stelle ²⁾ heisst: *Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης Γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθάρμοσας Οὐαλεντίνος οὕτως ἐξηροφόρησεν*. Pearson und Cotelerius haben schon nachgewiesen, dass dieses *ὁ πρῶτος* zu verstehen sei als der erste unter den Valentinianischen Schulen, nicht aber unter allen gnostischen Secten. Denn es war schon einmal bis dahin gar nicht die Rede von

¹⁾ Dieselbe Darstellung hat ungefähr mit denselben Worten wohl aus der alten lateinischen Uebersetzung des Irenäus Tertullian im Buche de anima c. 34. ²⁾ I. 1. c. 11. n. 1.

andern Irrlehrern als von Valentinianischen, gegen welche eigentlich das Buch gerichtet ist. Irenäus will hier zeigen, wie sie unter einander gespalten sind, während die Kirche auf dem ganzen Erdball nur Eines lehret. Erst später geht er zu den früheren Secten über, um zu zeigen, dass die Valentinianer nur Sprossen älterer längst erkannter und verurtheilter Irrthümer seien. Der Zusammenhang stellt dasselbe auf das Deutlichste heraus. *Ἰδῶμεν νῦν*, fängt das Kapitel an, *καὶ τὴν τοῦτων ἄσταιον γνώμην, δύο πού καὶ τριῶν ὄντων* (wie können diese alle Gnostiker sein, deren Name Legion war), *πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐνάντια ἀποφαίνονται*. *Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος Οὐαλεντίνος* offenbar von diesen zweien oder dreien, n. 2. *Σεκοῦνδος* (ein Schüler Valentinus) *λέγει* n. 3. *alius vero, qui et clarus est* (soll Epiphanes heissen, der ein Schüler des Secundus war) n. 5. *Ἄλλοι δὲ* Das *μὲν* und *δὲ* zeigt deutlich, dass hier Valentin seinen Schülern als der erste der Schule entgegengesetzt wird, nicht aber der Gesammtheit der Haeretiker. Es bleibt gewiss, dass die Lehre Valentins nur eine Ausbildung früherer gnostischer Systeme war. Er hat Einiges an der Ogdoas geändert, setzte die Dekas und Dodekas, im Ganzen noch zweiundzwanzig neue Aeonen hinzu, vielleicht hat er auch die Fabel von der Achamoth erfunden; die Ennoia aber oder Sige, die Mutter der Aeonen, reicht bis auf Simon hinauf.

Obgleich wir nun hiemit bewiesen zu haben glauben, dass eine Anspielung auf die Sige kein Beweis nachignatianischen Ursprungs sei, so halten wir dennoch dafür, dass die Ausdrücke des Magnesierbriefes keineswegs nöthigen, eine solche hier anzunehmen, und dass dagegen nicht unbedeutende Gründe es wahrscheinlich machen, dass hier gegen die Ebioniten gekämpft werde. Das Wort *σινῆ* lässt sich allerdings appellativ fassen und auch der Ausdruck *προελθεῖν* ist nicht so eigenthümlich gnostisch, dass man ihn hier als den Terminus dieser Secte für die Emanationen ansehen müsse. Es ist eine ganz gewöhnliche Vorstellung das menschliche Wort, mit dem das

göttliche hier in Gegensatz gebracht wird, gehe aus dem Stillschweigen hervor. Nach dieser Fassung ist der Satz eine ganz einfache Entwicklung des von Johannes im Anfange seines Evangelium Gesagten: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, worüber Augustinus ¹⁾ später auf dieselbe Weise commentirte: Quae-
nam est illa generatio, quae in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum? Vel quod est hoc Verbum, quod dicturus antea non silebat, quo dicto non siluit, qui dicebat? quod est Verbum sine tempore, per quod facta sunt tempora, Verbum, quod labia nullius aperuit coeptum, clausitve finitum? Was uns aber bestimmt, hier die Gnostische Sige nicht zu sehen, das ist der Zusammenhang der ganzen Stelle, welche nicht gegen Gnostiker, sondern gegen Judaisirende Secten gerichtet ist. Die Ebioniten waren es, welche lehrten, dass Christus ein blosser Mensch sei, der nicht vor Maria bestanden habe als göttliches Wort oder Weisheit ²⁾. Diese Secte war nach Epiphanius in Asien, wohin Ignatius seine Schreiben richtet, weit verbreitet, daher er Veranlassung nahm, von derselben zu sprechen. Diese und die doketischen Irrthümer sind es auch, gegen welche er vorzugsweise in seinen Briefen ankämpft. Gegen die Valentinianer oder Gnostiker überhaupt kann die Stelle nicht wohl gerichtet sein, indem ein Valentinianer schwerlich den Ursprung des Logos so angegeben hätte, dass er von der Sige ausgehe. Eine solche Reihenfolge der Aeonen wäre diesen Leuten viel zu unvermittelt gewesen. Nach den Valentinianern ging er nicht von der Sige unmittelbar aus, sondern vom Nous und der Aletheia oder gar vom Anthropos und der Ekklesia. Von der Sige und dem Bythos ging nur der Nous und die Aletheia aus, zunächst und vor Allem der Nous, der desshalb Monogenes genannt wurde. Ihm allein wurde desshalb die vollständige Erkenntniss des Urwesens zugeschrieben, welche hin-

¹⁾ Serm. 1. de Nat. Dom.

²⁾ Euseb. l. 3. c. 27. Hieron. Catal. Epiphan. haer. 51.

gegen dem Logos abgesprochen wurde; mit ihm und der Aletheia, seinem weiblichen Aeon, schloss sich die ursprüngliche, authentische Tetraktys; er hiess der Vater der übrigen Aeonen. Herr Bunsen, dem der Zusammenhang nicht ganz gelegen kömmt, weil er, in der Voraussetzung, dass Valentin allein die Sige gelehrt habe, gerne zeigen möchte, dass die Stelle nicht von den Ebioniten gilt, weiss sich nicht anders zu helfen, als indem er sagt, die treffenden Worte seien nur eine Einschaltung des Schreibers bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung der ächten Lehre über die Offenbarung Gottes in seinem Sohne und die Menschwerdung. Allein der Zusammenhang ist ein zu inniger und zu innerlicher, als dass der fragliche Satztheil ein blosser Einschiebsel sein könnte. Ignatius will zeigen, dass auch die Propheten des A. B. *κατὰ χριστὸν* lebten, und dass wir desshalb Christus nicht dem Gesetze nachsetzen sollen. Die Propheten lebten bereits Christi Lehre gemäss, sagt er; denn er ist nicht etwa, wie die Jüdisirenden behaupten, ein blosser Mensch, der vor seiner Geburt aus Maria nicht bestanden hätte, sondern Gottes ewiges Wort, das nicht auf ein Schweigen gefolgt, und durch das sich der Vater nicht bloss im Neuen, sondern auch im Alten Bunde geoffenbart hat. Man vergleiche hiemit die Schilderung der erleuchtenden Thätigkeit des Wortes vor der Menschwerdung bei Johannes ¹⁾. Aber, sagt Bunsen, Neander hat den Zusammenhang zwischen den Gnostischen Systemen und der jüdischen Theologie, besonders der Alexandrinischen, nachgewiesen. Diesen Zusammenhang sind wir weit entfernt zu leugnen. Allein es ist etwas ganz Anderes, die Jüdisch-Alexandrinischen Speculationen benützen, und ein Anderes, dem Pharisäischen Festhalten am alten Gesetze folgen. Haben doch die Gnostiker zum Theile das Alte Testament als schlecht verworfen, zum Theile (und diess gilt besonders von den Alexandrinischen, von denen wir hier sprechen) nur allego-

¹⁾ c. 1, 4. 5. 9.

risch interpretirt, stets aber den Buchstaben desselben vernachlässigt. Nur Ebioniten, und diese auch nur in ihrer älteren Form, können hier gemeint sein.

Schliessen wir also aus dem Gesagten, dass eine spätere Interpolation aus der Christuslehre des Mediceischen Textes und den Irrthümern, die er benutzt, sich nicht folgern lasse.

II. CAPITEL.

Gründe aus der Lehre von der Hierarchie.

Indem wir über mehrere andere minder bedeutende und wenig entscheidende Fragen hinweggehen, womit Bunsen ganze Briefe gefüllt hat, eilen wir zu der wichtigsten vorliegender Abhandlung, derjenigen, welche eigentlich der Untersuchung über den ächten Text des Ignatius ihr vorzüglichstes Interesse gibt, ob nämlich die vom Ansehen des Clerus handelnden Stellen aus hierarchischer Absicht eingefälscht seien. Leuten, die sich einmal fest in den Sinn gesetzt haben, die Urkirche habe von einer Gewalt zu regieren, welche sie aus Auftrag Christi habe, nichts gewusst, scheint diese Frage von vornweg entschieden zu sein. War ihnen ja doch der bisherige Text von jeher schon so lästig, dass sie ihn als einen interpolirten verschrieen, ohne dafür einen andern Grund zu haben, als ihre dogmatische Befangenheit. Allein eine einfache Vergleichung beider Texte zeigt, dass der Cureton'sche Fund den genannten Wünschen keineswegs entspricht, wie sehr auch Bunsen diese schwache Seite durch Worte zu verdecken sucht.

Der Syrische Text setzt die bischöfliche Verfassung voraus und erwähnt namentlich drei Bischöfe: Ignatius, Polycarpus und Onesimus, Priester und Diaconen. Er steht also hierin auf gleichem Fusse mit dem Mediceischen. Bunsen erwidert, die bischöfliche Verfassung sei eben nur eine örtliche Institution in Kleinasien gewesen und werde vom wahren Ignatius nur als solche vorausgesetzt, der Verfälscher aber stelle sie als eine nothwendige, göttliche Einsetzung hin. Diese Behauptung müssen wir durchaus als unrichtig abweisen.

Die hierarchischen Ideen, die am Mediceischen Texte so sehr getadelt werden, finden sich mit eben derselben Schärfe im Syrischen ausgedrückt. *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε*, heisst es im Briefe an Polycarp ¹⁾, *ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῶν*: Spectetis in episcopum, nach Cureton, ut etiam Deus spectet in vos. Hier wird das Verhältniss zu Gott offenbar abhängig gemacht von dem zur menschlichen Autorität, die an seiner Statt die Kirche regiert. Welcher Ausdruck kann stärker sein, als der sogleich darauf folgende: Ich gebe mein Leben für sie, mein Antheil sei mit ihnen bei Gott, die dem Clerus gehorchen: *Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ*. Es gibt also kein besseres Mittel, zu Gott zu gelangen, als den Gehorsam gegen die kirchliche Obrigkeit. Wenn einer auch einem so erhabenen Stand sich hingibt, wie die freiwillige Jungfrauschaft ist, sein Opfer, so gross es ist, gefällt nach Ignatius im Syrischen Text Gott nicht, wenn es ohne Vorwissen des Bischofs geschieht, ja er ist verloren, wenn er gegen den Willen des Bischofs dieses thut ²⁾. Dieser Gehorsam ist also ein göttliches Gebot, dessen Uebertretung Verlust der Seligkeit nach sich zieht. Eben so wenig soll eine Ehe geschlossen werden, ohne dass die Meinung des Bischofs gehört worden wäre ³⁾. Nichts soll ohne seine Meinung geschehen ⁴⁾.

Bunsen sagt, diese so lebhaften Aufforderungen zum Gehorsam könnten kein unbedingtes Gebot sein, sondern sie seien nur von einem Bischof wie Polycarp und einer Gemeinde wie Smyrna zu verstehen, also unter der wohlbegründeten Voraussetzung des Ignatius, dass jener das reine Wort Gottes lehrte. Das Urtheil hierüber nehme Ignatius der Gemeinde keineswegs aus der Hand, sondern vielmehr, indem er das Verhältniss zu dem Bischöfe unmittelbar mit dem zu Gott in Verbindung setzt, werde es von ihm ausdrücklich auf das Gebiet des Gewissens, also des auf das Wort von Christus gestützten Glaubens gesetzt.

¹⁾ n. 6. ²⁾ n. 5. ³⁾ n. 5. ⁴⁾ n. 4.

Einen unbedingten Gehorsam gegen den einzelnen Bischof, antworten wir hierauf, hat die katholische Kirche niemals verlangt. Einen solchen ist man nur der allgemeinen und obersten Kirchengewalt schuldig. Die Frage ist aber zwischen uns und den Protestanten, ob man dem Bischof und dem Clerus, so lange sie nicht offenbar gegen die göttlichen Gebote oder die Entscheidungen und Gesetze der allgemeinen Kirche befehlen, wahren Gehorsam, der aus einer Unterordnung hervorgehe, in Folge göttlichen Gebotes schuldig sei; ob er regiere oder die Gemeinde mit ihm und durch ihn; ob er der von Gott gesetzte Mittelpunkt seiner Gemeinde sei, oder ob die Unterordnung unter seine Gewalt auf freier Uebereinkunft beruhe. Der syrische Text führt eine Sprache, die man nie aus dem Munde eines Protestanten hören wird. Die Ausflucht, dass die Aufforderung zum Gehorsam sich nur auf einen solchen Bischof, wie Polycarp war, beziehe, passt nicht auf so allgemeine Aussprüche wie jener: »Ich gebe mein Leben für diejenigen, die dem Bischof, den Priestern und Diaconen unterworfen sind.« Ohne alle logische Consequenz ist aber die andere: der Gehorsam gegen den Bischof werde rein auf das Gebiet des Gewissens gezogen, indem das Verhältniss zum Bischof unmittelbar mit dem zu Gott in Verbindung gebracht werde. Wie wird das Verhältniss zum Bischof in Verbindung gesetzt mit dem zu Gott? Offenbar so, dass das Verhältniss zu Gott abhängig gemacht wird von dem zum Bischof. Wenn dieses aber der Fall ist, wie kann es eine dem Gewissen eines jeden anheimgegebene Sache sein, ob man dem Bischof folgen wolle oder nicht? Allerdings wird hier das Verhältniss zum Bischof in Verbindung mit dem zu Gott gebracht; allerdings wird der Gehorsam gegen die kirchliche Obrigkeit zu einer Gewissenssache gemacht — das heisst nämlich: er wird als eine Gewissenspflicht, nicht aber, er wird als eine vom individuellen Urtheil und Ermessen eines jeden abhängige Sache hingestellt. Wie könnte sonst Ignatius überhaupt von einer Unterordnung unter den Bischof reden; wie diesen auffordern die Einheit zu erhalten, wenn

zuletzt Alles auf das persönliche Interesse eines Jeden ankommt?

Bunsen meint ferner, der Bischof werde nach dem ächten Ignatius nur als Vorsitzender von den übrigen Presbytern gesondert; er sei nicht die christliche Obrigkeit, stehe jedoch mit persönlichen Befugnissen an ihrer Spitze und es werde daher die Ermahnung des Apostels, der kirchlichen Obrigkeit zu folgen, auf ihn als den verantwortlichen Vorsteher bezogen. Wie weit sei von da zur Annahme, dass man einem Bischofe gehorchen solle, ohne alle Rücksicht darauf, ob er den wahren Glauben lehre und nichts verordne, als was Gottes Wort gemäss sei. Dieses, glaube ich hierauf wiederholt erwiedern zu müssen, hat die katholische Kirche nie gelehrt, noch hat es auch der Mediceische Text in solcher Schroffheit ausgesprochen. Dass aber der Syrische Text den Bischof nicht als einen blossen Vorsitz des Presbyteriums hinstellt, geht doch wohl klar daraus hervor, dass er gerade denselben Gehorsam, den er gegen das Gesamt-Presbyterium beobachtet wissen will ¹⁾, ebenso für den Bischof allein verlangt: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῶν: spectetis in episcopum, ut etiam Deus spectet in vos: ein Beweis, dass er den Gehorsam gegen die Priester und Diaconen insoferne versteht, als sie dem Bischofe untergeordnet sind und unter seiner Leitung der Gemeinde vorstehen. Ebenso wird anbefohlen, ohne Genehmigung des Bischofs weder dem ehelosen, noch dem Ehestande sich zu ergeben. Stets wird der Bischof als derjenige hingestellt, auf den sich der dem Clerus schuldige Gehorsam zuletzt und auch privativ bezieht, indem er sonst nicht allein für ihn verlangt werden könnte. In einem Collegium von Gleichen gibt es keinen verantwortlichen Vorsteher, indem der Vorsitzende nicht befehlen kann und also nur für sich Verantwortung zu leisten hat. Man kann also nicht sagen, dass die Ermahnung zum Gehorsame bloss deshalb auf den Bischof bezogen werde, weil er der verantwortliche Vorstand sei.

¹⁾ n. 6.

Der Bischof soll nach dem syrischen Ignatius für die Einheit sorgen ¹⁾: τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ᾧ οὐδὲν ἄμεινον: super unanimitate curae sit tibi, quia non est aliquid, quod quam ea melius. Als Mittelpunkt der Einheit muss er auch eine Gewalt haben über die Presbyter und darum der starke Satz, worin gesagt wird, wie die Einheit zu erhalten sei: Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω: neve quid fiat seorsum a mente tua, ein Satz, der, allgemein wie er ist, sich auch auf die Presbyter erstreckt.

Hiegegen wehrt sich Bunsen also: da die Bischöfe des IIten und sogar noch des IIIten Jahrhunderts, wie allgemein zugestanden wird, nichts ohne den Beirath ihrer Presbyter und der Zustimmung ihrer Gemeinde thaten, so könne aus diesem Ausspruche kein Grund für die Ansicht der folgerechten Episcopalisten hergenommen werden. Wir hätten diesen Rath offenbar so zu verstehen, Polycarp solle sich in Acht nehmen, dass er in der Kirche von Antiochien (?) d. h. der damaligen Hauptstadt des Morgenlandes von mehreren hunderttausend Einwohnern, welche also ohne Zweifel mehrere christliche Kirchen oder Bethäuser in den verschiedenen Stadtbezirken besass, keine Massregeln getroffen würden, welche die Einheit der Gesamtgemeinde störten. Wir geben gerne zu, dass die Bischöfe ursprünglich stets den Clerus und oft auch das Volk zu Rathe zogen. Allein es fragt sich, ob diese Zuziehung eine berathende war oder eine solche, die das Recht der Entscheidung dem Volke beilegte. Auch Cyprian sagt, er thue nichts ohne Zuziehung seines Clerus, und dennoch hat kein Kirchenvater den Gehorsam gegen den Bischof so strenge gefordert und die Einheit so sehr von demselben abhängig gemacht. Offenbar hat Ignatius nicht den Presbytern oder gar dem gesammten Volke eine mitentscheidende Stimme gegeben, indem sich sonst gar nicht begreifen lässt, warum nichts ohne die Meinung des Bischofs geschehen solle, während nach

¹⁾ n. 2.

protestantischem System die Gewalt der Gemeindevorstände eine von der Gemeinde ihnen übertragene ist, welche die Gemeinde als souverän jeden Augenblick zu beschränken, aufzuheben oder unbeachtet zu lassen befugt ist. Wie wenig nach dem syrischen Ignatius der Bischof ein blosser Vorsteher ist, der für die Einheit sorgt, mag man noch aus folgender Lehre ersehen, welche er gleich am Anfange seines Briefes an Polycarp, dem jüngern Mitbruder, zu geben sich beeilt. *Ἐκδίδει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ. Τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον*: Worte, die wohl eben so hierarchisch klingen als irgend welche vom Mediceer, in denen Polycarp aufgefordert wird, seine Würde ¹⁾ aufrechtzuhalten, die Anerkennung derselben als Recht zu fordern, in denen die Einheit sichtlich von der Aufrechthaltung des bischöflichen Ansehens abhängig gemacht wird. Was die *ἐπιμέλεια σαρκικῇ καὶ πνευματικῇ* sei, folgt weiter unten: *διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σοι εἰς πρόσωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἰτῇς ἵνα σοι φανερωθῇ*. Also auch eine Strafgewalt hat der Bischof, die er anwenden soll, um sein Ansehen zu behaupten und die Einheit zu erhalten; er soll sich auch um das Verborgene, um die innern Angelegenheiten der Gewissen bekümmern.

Worin soll nun nach diesem Allen der Mediceische Text weiter gehen als der Syrische? warum soll er interpolirt haben? Warum, lässt sich ferner fragen, hat der vorgebliche Interpolator diese für seinen Zweck so passenden Stellen des Briefes an Polycarp nicht benützt, um mit seinen hierarchischen Ideen hier anzuknüpfen? Bunsen sagt, der Brief an Polycarp habe desswegen so wenig Interpolationen dieser Art, weil solche Reden, die zur Erhebung des bischöflichen Amtes dienen sollen, wohl in Briefe an Gemeinden, nicht aber in ein Schreiben an einen Bischof passten. Dieses müssen wir durch-

¹⁾ Ueber diese Bedeutung von *τόπος*, die auch Bunsen und Cureton hier annehmen, siehe ihre Noten zur Stelle.

aus in Abrede stellen. Ein Brief an einen Bischof kann sehr gut bei Gelegenheit von Besprechungen über die gemeinsamen Pflichten, über die beste Art der Amtsführung Manches von der Würde und den Gewalten, die beiden zukommen, gelegentlich sagen, und dieses beweist auch der syrische Brief an Polycarp thatsächlich. Der Schluss desselben aber richtet sich an die ganze Smyrnäische Gemeinde und enthält Aufforderungen zum Gehorsam gegen die Hierarchie, welche derjenige dem daran gelegen gewesen wäre, sehr gut auf seine Weise hätte erweitern und verstärken können. Statt dessen soll er bloss einige für seinen Zweck bedeutungslose Personal-Nachrichten und Grüsse eingeschoben haben. Es lässt sich ebenso fragen, warum der Römerbrief durchaus frei von hierarchischen Zusätzen geblieben sei; lauter Erscheinungen, die zu erklären nimmermehr gelingen wird. Wir aber haben aus diesem Streite den Vortheil, ein Zugeständniss erlangt zu haben, dass Ignatius nach dem Mediceischen Text die katholischen Lehren von der Hierarchie und vom Episcopat vorträgt, und dass man in der Syrischen Version einen Text als ächt angenommen hat, der doch ebenso starke Zeugnisse enthält, wie der Mediceische.

III. CAPITEL.

Innere Gründe aus Styl und Zusammenhang.

Wenn wir auch nachgewiesen haben, dass die Lehre von Christus und von der hierarchischen Gewalt in beiden Texten dieselbe sei, möchten wir dennoch den Verdacht nicht abzuweisen vermögen, dass ein Interpolator die von Ignatius dargebotene Gelegenheit benützt habe, um wenigstens ausführlichere und noch bestimmtere Aussprüche für seine Ansichten sich zu verschaffen, so lange sich aus der Verschiedenheit des Styls oder dem Mangel an Zusammenhang nachweisen liesse dass die Mediceischen Stücke eingeschobene Arbeit einer andern Hand seien. Liesse sich auch nur zeigen, dass der Zusammenhang im Syrischen ebenso natürlich sei, wie im andern Texte, so würde eine solche Erscheinung wohl für ihn entscheiden.

Was den Beweisgrund vom Style angeht, so kann ich nicht umhin, zuvor zu bemerken, dass derselbe oft sehr unzuverlässig ist. Es gehört schon ein sehr feines kritisches Gefühl dazu, um solche oft haarkleine Unterschiede stets mit Sicherheit zu bestimmen. Daher nirgends in der Critik so viel Schwanken statt hat, nirgends der critischen Willkür so viel Spielraum gegeben ist, als hier. Dann ist es unmöglich, dass ein Schriftsteller stets einen gleichen Styl habe, dass er in verschiedenen Gemüthsstimmungen, bei verschiedenen Gegenständen stets sich auf gleiche Weise äussere. Es ist daher dieses Argument mit grosser Nüchternheit anzuwenden, besonders, wenn es gegen

documentarische Gründe angebracht werden will, wenn die Kritik nicht in ein endloses Hin- und Herstreiten, in eine masslose Hypercritik ausarten soll.

Wir sind jedoch weit entfernt in diese Palästra nicht hinabsteigen zu wollen und halten es für das Beste, aus den von beiden Theilen angenommenen Stücken ein Bild von den Eigenheiten des Ignatianischen Styles zu entwerfen und darnach ein Urtheil über die anderen zu fällen.

Vor Allem fällt eine nicht unbedeutende Verschiedenheit des Styles im Brief an Polycarp von dem der übrigen Briefe auf. Jener ist einfach und in kurzen, abgebrochenen Sentenzen, dieser offenbar mehr periodisch und emphatisch gehalten, wohl weil der Antiochenische Bischof in der Zuschrift an einen Amtsbruder sich nicht des feierlichen, predigtartigen Styles bedienen wollte, den er Gemeinden gegenüber einhalten konnte, vielleicht weil dieser Brief mehr familiärer Natur sein sollte. Wie Ignatius überhaupt den Styl des Paulus nachahmt, so nähert er sich im Briefe an Polycarp den Pastoralbriefen, in den übrigen den dogmatischen Briefen des Paulus an Gemeinden.

Cureton will den Brief an Polycarp als das reinste Muster des Ignatianischen Styles hinstellen ¹⁾, indem dieser Brief am wenigsten interpolirt worden und in allen Texten sich fast ganz gleich vorfinde. In dem Masse als die Briefe von dem Style dieses einen abweichen, sollen sie sich auch als verfälscht erweisen. Er vergisst aber, dass dieselbe Verschiedenheit nicht bloss zwischen dem Brief an Polycarp und den Mediceischen Stücken, sondern auch in gleichem Masse zwischen jenem und den vom Syrier anerkannten Brieftheilen besteht; dass er also, wenn er nicht diese Eigenheit des Briefs an Polycarp auf die obige oder auf eine ähnliche Weise erklären will, nothwendig auch seinen Syrier verwerfen muss.

¹⁾ Corpus Ign. XLVIII, L.

Abgesehen von dieser partiellen Erscheinung finden wir in den Briefen des Ignatius, besonders im Römerbriefe, eine Gluth des Gefühles, welche schon die Syrier bemerkten, und auf welche sie gerne seinen Namen »Nurono, der Feurige« anwandten. Diese Gluth reisst ihn hin zu Ausdrücken, wie sie grossen Gefühlen eigen sind, die dem Kälteren paradox erscheinen und denen man den Massstab des kalten Verstandes nicht anlegen darf. Daher auch das häufig Abgebrochene, die Dunkelheit des Ausdruckes. Obgleich sein Styl ungekünstelt und unbearbeitet ist, wird er häufig höchst pathetisch und zeigt sogar einen gewissen Schwulst ¹⁾, er häuft Prädicate ²⁾, Partikeln ²⁾, erklärende Sätze ³⁾, liebt lange zusammengesetzte Wörter ⁴⁾. Von Paulus hat er die langen anakoluthischen Perioden angenommen ⁵⁾. Er hat kühne, seiner orientalischen Phantasie entsprungene Bilder. So vergleicht er im Epheserbriefe die Christen mit Steinen eines Baues, zu dessen Vollendung sie emporgehoben werden durch das Kreuz Christi wie durch ein Hebezeug, und durch den hl. Geist wie durch ein Zugseil. Im Römerbriefe vergleicht er seine Reise vom Aufgang zum Niedergang, um zum Martertode zu gehen, mit dem Wege der Sonne, die untergeht, um wieder aufzuerstehen.

Diese Eigenschaften des Styls, die sich auch im Syrischen Text vorfinden, sind wohl nicht geeignet die Klagen über den Mangel an apostolischer Einfachheit und über das Rednerische

¹⁾ Cicero de claris oratoribus: Asiatici oratores non contemnendi quidem nec claritate, nec copia, sed parum pressi et nimis redundantes.

²⁾ Polyc. 3. ἀόρατον ἀψηλάφητον, ἀπαθῆ. Polyc. 6. συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε, ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται. Vergl. den Titel des Römer- und des Epheserbriefes. ³⁾ Rom. 1. kömmt in sechs Zeilen viermal γάρ vor. ³⁾ Ibid. Eph. 1. ⁴⁾ So im Titel des Römerbriefes ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιεπαινος, ἀξιομνημονεύτος, ἀξιεπίτευκτος. Rom. 1. ἀξιόθεος. Polyc. 3. ἀξίόπιστος und im Titel des Epheserbriefes ἀξιομακάριστος.

⁵⁾ Eph. 1.

im Mediceischen Text zu stützen. Man hat sich einmal in den Sinn gesetzt, die grösstmögliche Einfachheit in Allem, im Glauben, in der Verfassung, im Cultus und auch im Styl sei der vorherrschende Character des apostolischen Zeitalters gewesen, und was nicht auf dieses eiserne Bett passt, wird allen historischen Zeugnissen zum Trotz unbarmherzig abgeschnitten. Mir scheint, der Styl des hl. Paulus, den Ignatius sich offenbar zum Vorbild gesetzt hatte, ist, wenn auch nicht elegant und gesucht, doch auch keineswegs einfach zu nennen. Seine langen, oft auch von Anakoluthen unterbrochenen, wie ein Strom rauschenden Perioden stechen gewaltig ab vom Styl der historischen Bücher des N. T. oder der Briefe des Judas oder Jacobus. Man darf sich die Gestalten aus der apostolischen Zeit doch nicht wie die Figuren eines ägyptischen Denkmals vorstellen, wovon die eine der andern vollkommen gleichsieht, die aber um so weniger die Natur wiedergeben.

Bei dem erwähnten Character des Ignatianischen Styls war es Herrn Bunsen leicht, überall, wo er es brauchte, falschen Pathos, oratorische Phrasenmacherei zu sehen, und so wird jeder etwas auffallende Ausspruch in seinen Augen unpassend, grob, übertrieben; starke Ausdrücke der Bescheidenheit sind in seinen Augen falsche Demuth, edles Rühmen in Gott wird unchristlicher Stolz; während es sich zuletzt hier nicht darum handelt, ob Ignatius so oder so besser gesprochen hätte, sondern was er gesprochen hat. Auf die Thaten und Reden ungewöhnlicher Menschen lässt sich der gewöhnliche Massstab nicht mit Recht anlegen.

Cureton, der manche der oben angeführten Eigenschaften wohl erkannte und selbst erwähnt ¹⁾, wendet dagegen ein, dass wenn gleiche Ausdrucksweisen im syrischen wie im Mediceischen Texte vorkommen, sie bei letzterem mit einer Masse von andern verbunden sind, die sich im Syrier nicht vorfinden. Dieses sei eben ein Kunstgriff eines Interpolators,

¹⁾ C. I. p. LIV.

manche dem ursprünglichen Schriftwerke eigenthümliche Redeweise anzunehmen und öfters zu wiederholen, um so die Gestalt des ersten Auctors um so täuschender nachzuahmen. Wohl! aber man kann darauf antworten, dass auch bei einem Auszuge die genannte Erscheinung nothwendig vorkommen müsse, dass nämlich im kürzeren Texte nicht alle Ausdrücke sich vorfinden, die im längeren häufig vorkommen mögen. Wir stehen also hier auf gleichem Fusse. Cureton legt besonderes Gewicht darauf, dass die Stellen, die im Syrier fehlen, meistens solche sind, die wegen Verschiedenheit des Styls von den Critikern schon vor zwei hundert Jahren beanstandet wurden. Allein dasselbe gilt auch von manchen im Syrischen Texte noch vorfindlichen Sücken. So wurden von Daillé und andern die lateinischen Wörter *δεσέριωρ*, *ἀκχεπτὰ*, *δεποσίτα* in der 6ten Nummer des Briefes an Polycarp, die mit *ἄξιος* zusammengesetzten Wörter, die Ausdrücke *ὀναίμην* und *ἀντίψυχον* als Beweise der Unächtheit eingewendet.

Hinsichtlich der langen, zusammengesetzten Wörter wendet er ein, im ächten Text stünden nur solche, die sich mit dem Character des übrigen an Compositis armen aramäischen Idioms verträgen, nämlich die Composita aus *α'* und die mit *ἄξιος*. Dieser Beweisgrund wäre nicht ohne Gewicht, wenn Ignatius Syrisch geschrieben hätte; da man aber bei ihm nicht bloss die Eigenheiten der syrischen Sprache berücksichtigen kann, so lässt es sich nicht einsehen, warum er, wenn er *θεοφόρος*, *ἄξιοπρεπής* und *ἄξιο ἀκάριστος* setzte, nicht auch *θεομακαριστότατος* und *θεοπρεπέστατος* sagen konnte.

Dieselbe Gleichheit im Style beider Texte lässt sich entgegenhalten, wenn Cureton uns vorhält, dass solche wunderliche, schwülstige, zusammengesetzte Beiwörter sich bei keinem der Schriftsteller der damaligen Zeit vorfinde. Schon Pearson hat ¹⁾ eine Masse ähnlicher Composita, wie *ἁγιαγαπητός*, *ἁγιοπρεπεῖς*, *θανατηφόρος* u. s. w. aus Clemens Romanus und dem Neuen Testament gesammelt.

¹⁾ Vindiciae Ignatianae P. 2. c. 14.

Eine andere stylistische Eigenthümlichkeit des Interpolators soll sein beständiges $\text{o}\ddot{\upsilon}\nu$ seyn, das zwölfmal im Briefe an die Magnesier, eilfmal in dem an die Trallenser, fünfmal in dem an die Philadelphier und ebenso oft in dem an die von Smyrna vorkömmt. Wo der Interpolator etwas einfüge, setze er auch gleich sein $\text{o}\ddot{\upsilon}\nu$, wohl um das Abgebrochene zu verbei ¹⁾. In den ächten Stücken komme diese Partikel nur zweimal, vielleicht nur einmal vor ²⁾.

Dass der Syrier beim Excerptiren die Verbindungspartikeln mitunter weggelassen hätte, wäre aber ebenso leicht möglich. Dennoch sind es nur zwei Stellen, worin beide Texte hinsichtlich des $\text{o}\ddot{\upsilon}\nu$ von einander abweichen. Dass Ignatius viele Partikeln liebt, davon haben wir oben schon ein Beispiel angegeben; dazu können wir noch hinzufügen, dass der Syrier in der 4ten und 5ten Nummer des Römerbriefs in sieben Zeilen fünfmal, in der 5ten Nummer des Briefs an Polycarp in acht Zeilen viermal $\text{κα}\iota$, $\text{δ}\epsilon$, hat, und es lassen sich sehr viele Stellen nachweisen, worin er seinerseits $\gamma\alpha\rho$, $\text{κα}\iota$ oder $\text{δ}\epsilon$ eingesetzt hat. Doch wir fürchten in das Kleinliche zu verfallen.

Aehnliches gilt vom Zusammenhange. Die Klage über Mangel daran im Mediceischen Texte ist um so ungerechter, weil Bunsen selbst ³⁾ eingesteht, dass die Uebertragung des Syriers an gar vielen Stellen nicht minder dunkel und unverständlich ist als der bisherige Text, und dass die Worte sich nach ihm oft ebenso wenig grammatisch und logisch ordnen lassen als in jenem. Mir scheint es, dass man in Briefen, die auf einer Reise geschrieben wurden, in einem höchst erregten Gemüthszustande, in Augenblicken, die Ignatius oft seinen Wächtern ablauern oder mit Geld, das ihm die Christen brachten, abkaufen musste, dass in solchen Briefen nicht die logische Ordnung und der strenge Zusammenhang einer gelehrten

¹⁾ Polyc. 6. Eph. 10. ²⁾ Trall. 4. (Ende vom Römerbriefe nach dem Syrier.) Eph. 1, wo der Syrier jedoch $\text{δ}\epsilon$ gelesen zu haben scheint.

³⁾ Briefe S. 7.

Abhandlung gesucht werden dürfe, und dass es daher ihrer Wahrheit keinen Eintrag thun könne, sie also abgefasst anzutreffen. Es käme mir in einem solchen Falle ganz natürlich vor, wenn ein Auszug, der mitunter nur den Hauptgedanken ganz angäbe, eine weit bessere Folge der Gedanken hätte, als das Original selbst. Doch es kömmt hier zuletzt auf eine Prüfung der Thatsache selbst an, und wir müssen daher die Briefe im Einzelnen durchgehen. Wir werden hiebei Gelegenheit haben, mancher anderen Einzelheiten zu erwähnen, die Bunsen im Mediceischen Texte zum Gegenstande seiner Critik gemacht hat.

Der Brief an Polycarp,

der erste nach der Ordnung des Syriers, hat die wenigsten Verschiedenheiten in beiden Texten. Im Titel und im Laufe des Briefes finden sich nur ganz unbedeutende Abweichungen. Am Ende aber hat der Syrier die Eigenthümlichkeit, dass er nach dem Satze: *ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντός* ¹⁾ abbricht, der von Bunsen darnach zu einer Grussformel gemacht wird, um den Mangel daran zu decken, obgleich diese Redensart in der Stelle des Briefes an Philemon ²⁾, welche Ignatius im Auge hatte, durchaus keine solche ist. Auf den erwähnten Satz folgen dann nur noch diese zwei: *Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει. Ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Συρίαν πορεύεσθαι [ἀντ' ἐμοῦ καθὼς ἐνετειλάμην σοι].*

Diese letzten fünf Wörter, welche im Mediceischen Texte fehlen, sind wir schon einmal ebenso berechtigt für ein Glossem anzusehen, welches der Syrier eingefügt habe, damit sein Excerpt durch die Weglassung der im Griechischen stehenden weiteren Personalnachrichten nicht unverständlich werde, wie Bunsen zu behaupten, sie seien vom Interpolator weggelassen

¹⁾ n. 6. ²⁾ v. 20.

und zu einer weiteren Ausmalung benützt worden. Was von beiden das Wahre sei, muss eine in's Einzelne Eingehende Untersuchung der Mediceischen Beisätze einerseits und dieser syrischen andererseits entscheiden.

Cureton bemerkt ¹⁾ vor Allem, dass der Styl hier im Griechischen Texte ganz schnell ein anderer werde. So kurz und einfach die übrigen Theile des Briefes, so schwülstig und oratorisch sei dieser letzte. Es sollen viele Ausdrücke hier zu finden sein, die sonst nirgends bei Ignatius vorkommen, und die auch nicht in den einfachen aramäisirenden Styl desselben passen. So *εὐθυμότερος, ἀμεριμνία, θεομακαριστότατος, συμβούλιον θεοπροπέστατον, θεόδρομος, εὐποιῖαν*. Manche seien wohl dem Ignatius geläufig, aber so ungeschickt eingefügt, dass man wohl bemerke, der Interpolator habe nur damit den Styl des Originals nachahmen wollen. So sei hier *ἀξιοῦν* ²⁾ von einem Concil gesagt, während Ignatius es stets nur von Gott gebraucht ³⁾.

Dass einige Verschiedenheit im Style statt habe, werden wir nicht leugnen. Allein wir müssen darauf bemerken, dass es ganz irrig ist, dieses Verhältniss so darzustellen, als wenn das Ende des griechischen Briefs an Polycarp von dem Tenor der Ignatianischen Briefe abgehe, weil er vom Anfange sich im Styl unterscheidet. Letzterer ist es, der Eigenthümlichkeiten im Styl darbietet, wie oben schon bemerkt wurde, während der Schluss mehr den übrigen Briefen sich nähert, und als Beweis davon können gerade jene Einzelheiten dienen, welche als Beweis von Cureton angeführt werden. Was den Ausdruck *καθαξιῶσαι* angeht, so kömmt er auch im N. T. ⁴⁾ von Menschen vor, und es wird hier die Erwählung des Boten als eine unter Leitung der Vorsehung stehende und gleichsam von Gott ausgehende Sache hingestellt, der Bote daher ein *θεόδρομος*

¹⁾ Corp. Ignatian. p. 309. ²⁾ n. 7.

³⁾ Polyc. 1. 13. Rom. 1. cf. Luc. 20, 35; 21, 36; Act. 5, 41; II. Thess. 1, 5. 11; Hebr. 10, 29.

⁴⁾ I. Tim. 5, 17. Luc. 7, 7.

genannt. Das Concil handelt als Werkzeug Gottes, wesshalb gleich beigelegt wird: *Τοῦτο τὸ ἔργον Θεοῦ ἐστὶν καὶ ὑμῶν.*

Doch eben dieses *συμβούλιον*, „eine ganz stattliche Kirchenversammlung“ erregt Bunsens Heiterkeit. Warum, können wir nicht recht begreifen, indem er selbst die *συναγωγαί* in diesem Briefe ¹⁾ von Versammlungen der Gemeinde, um die gemeinschaftlichen kirchlichen Angelegenheiten zu berathen und darüber zu beschliessen, nicht aber vom Gottesdienste verstanden wissen will. Dass die Concilien damals schon in Uebung gewesen sein müssen, können wir daraus schliessen, dass sie im letzten Drittel desselben Jahrhunderts schon weit und breit eingeführt waren, wie wir aus den Streitigkeiten mit den Montanisten und aus Tertullian ersehen, abgesehen davon, dass ein solches *συμβούλιον* schon in der Apostelgeschichte vorkömmt. Dieser Ausdruck, der vom späteren terminus technicus abweicht, ist schon an sich ein Beweis älteren Ursprungs dieser Stelle.

Ein weiterer von Cureton gemachter Einwand ist die Unmöglichkeit, dass Ignatius schon damals in Troas die Nachricht von dem Aufhören der Verfolgung in Antiochien haben konnte, wie hier vorausgesetzt wird ²⁾. Ich werde mich nicht wie Pearson auf das Zeugniß des Chronographen Johannes Malelas, dass Trajan noch in Antiochien auf den Bericht des Tiberian das Aufhören der Verfolgung beschlossen habe, berufen. Nach dieser Annahme liesse sich nicht erklären, wie das Urtheil dennoch an Ignatius soll vollzogen worden sein. Es kann hier nur von einem zeitlichen Aufhören der Anwendung noch bestehender Gesetze die Rede sein.

Besser ist die Antwort, dass Ignatius selbst sich dessfalls auf höhere Erleuchtung beruft mit den Worten: *ὥς ἐδηλώθη μοι*, wie er häufig in seinen Briefen solche erwähnt ³⁾. Was

¹⁾ n. 4. Siehe Anm. 24 zum Briefe an Polycarp S. 36 der Textesausgabe. ²⁾ n. 7.

³⁾ Eph. 20. Phil. 7. Trall. 8.

hievon weiter zu halten sei, davon können wir hier abstrahiren. Es genügt, dass noch Cyprian sich mehrmals auf Offenbarungen hinsichtlich des Eintreffens der Verfolgungen beruft, und dass Aehnliches im Briefe über den Martertod des Polycarpus und in allen Denkmälern jener Zeit vorkömmt.

Was wir unsererseits am syrischen Texte auszusetzen haben, ist der Mangel an Zusammenhang. Was ist abgebrochener und zusammenhangsloser als jene drei Sätzchen, die von ganz verschiedenen Dingen handeln, und von denen zwei nur Anhänge nach dem Grusse sein könnten?

Bunsen hat den Satz: *Ὁ χριστιανὸς &c.* auf Ignatius bezogen, der damit die etwaigen Bedenken seiner Smyrnäischen Freunde, gegen seinen entschiedenen Entschluss zu sterben, niederschlagen wolle, als wenn er sagte: »Lasst mich in Frieden ziehn; ich weiss, dass ich Gottes Willen erfülle, und das ist Christenpflicht.« Für diese Auffassung spricht allerdings der Syrier, indem er übersetzt: *Christiano non est potestas super se ipso, sed Deo paratus ut subjiciatur.* Allein wer sieht nicht, dass er entweder das griechische *σχολάζει* paraphrasirt oder das *ut subjiciatur* geradezu dem *paratus* beigelegt hat, das dem *σχολάζει* entsprechen soll. Dieses ist aber eine unrichtige Auffassung des Wortes, und Cureton hat es so gut gefühlt, dass er ohne allen Grund annehmen will, der Syrier müsse anders gelesen haben ¹⁾. Der Sinn ist offenbar: *Deo vacat*, wie ihn der Usserische Uebersetzer gibt, d. h. der Christ thut nichts für sich, sondern Alles für Gott, weil nämlich Alles auf Gott bezogen werden, zu seiner Ehre dienen muss. Wenn dieses der Sinn ist, wie es kein anderer sein kann, so steht der Satz ganz abgebrochen da, und ohne dass man anzugeben wüsste, was mit dieser Sentenz hier gemeint sein solle. Dagegen ist der Zusammenhang ganz gut nach dem Mediceischen Text. Ignatius hat nach diesem die Smyrnäer aufgefordert, einen Gesandten nach Syrien zu schicken,

¹⁾ Corp. Ign. p. 274.

um ihre Theilnahme an der Herstellung des Friedens zu bezeugen und so die Verbindung und Liebe unter den Gemeinden zu unterhalten und zu vermehren. Diese Sendung des Gottesboten stellt er daher stets als ein Werk der Liebe dar, das zur Ehre Gottes gereiche. Ihr sollt, sagt er, diesen hinschicken, »damit er nach Syrien gehe und so verherrliche eure Liebe zur Ehre Christi.« Diese Ehre Gottes, fährt er fort, müsset ihr ja als Christen vor Allem durch gute Werke zu befördern suchen. Denn dieses ist die Pflicht des Christen, der ein wahrer Diener Gottes sein soll, dass er für sein Interesse gleichsam müssig ist, Nichts für sich, sondern Alles für Gott thut: *Ὁ χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει*; und dann fährt er in demselben Tenor fort: »Dieses Werk aber wird Gottes sein und euer, wenn ihr es ihm (d. h. für ihn) vollendet. Denn ich vertraue der Gnade, dass ihr (durch sie) bereit seid zu einem guten Werke, das sich für Gott schickt ¹⁾.« Man sieht, Alles bezieht sich, dem angegebenen Sinne gemäss, darauf, dass die Christen Alles für Gott thun sollen. Nach diesem Sinn steht aber der Satz ohne allen denkbaren Zusammenhang vereinzelt im syrischen Texte da.

Dass aber der Syrier das *ἀντ' ἐμοῦ* aus dem Interpolator B gezogen, hat schon Wordsworth angedeutet und Cureton ist in seinen *Vindiciae* zu flüchtig über diese Einwendung weggegangen. Nach dem Mediceischen Text ist der nach Antiochien abzuordnende Bote hier und in den Briefen an die Smyrnäer und an die Philadelphier ²⁾ bloss ein Gesandter, der Briefe der Gemeinschaft überbringen soll. Nach dem Syrier aber ist es ein Nachfolger für Ignatius. Nun findet sich die Erwähnung des Nachfolgers des Ignatius nur in zwei unächtlichen Briefen: in dem an Heron ³⁾, der nach Ignatius Bischof wurde, als damaligen Diacon von Antiochien, und in dem an die Antiochener ⁴⁾ und zwar ganz mit dem hier vorkommenden Aus-

¹⁾ Vgl. Smyrn. 11.

²⁾ Smyrn. 11. Philad. 10. ³⁾ n. 7. 8. ⁴⁾ n. 8. 12. 14.

drucke: Ἀσπάζομαι τὸν ἀντ' ἐμοῦ μέλλοντα ἄρχειν ὑμῶν — ἀσπάζομαι τὸ ποθρινόν μοι ὄνομα, ὃν ἐπίδοιμι ἀντὶ ἐμοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ὅταν χριστοῦ ἐπιτύχω. Nun fragt es sich freilich, ob der Interpolator B, welcher auch der Verfasser jener ganz erdichteten Briefe ist, nicht dieses ἀντ' ἐμοῦ in dem ächten Texte des Briefes an Polycarp vorfand und dann für sein Machwerk benützte. Dieses ist durchaus nicht wahrscheinlich, indem sich nicht begreifen liesse, warum er diese Worte und die in ihnen enthaltene Notiz, die ihm so dienlich gewesen waren, im Brief an Polycarp getilgt hätte; um so mehr, da er in der 10ten Nummer des Briefs an die Philadelphier, wo wieder von einem solchen Boten die Rede ist, an die Stelle des Diaconen, der im Mediceischen Texte dazu erwähnt werden soll, einen Bischof gesetzt hat, also durchaus keinen Grund hatte, im Briefe an Polycarp aus dem Bischofsnachfolger einen Boten zu machen. Ebenso lässt sich nicht angeben, welches Interesse der vorgebliche Mediceische Verfälscher A gehabt haben könnte, den Nachfolger in einen blossen Gesandten zu verwandeln, und zwar durch blosse Weglassung von zwei Wörtchen, während doch diese weitere Erwähnung eines Bischofs ihm nach seinen hierarchischen Absichten sehr erwünscht sein musste. Ohnediess ist eine solche Art, die Kirchen aus der Ferne durch ein Concil von fremden Bischöfen mit Hirten zu versehen, ohne Beispiel in jener Zeit. Das Wahre ist also dieses, dass der Syrier, der wohl eine Recension wie die Mediceische hatte, wo neben den sieben ächten noch die vier ganz erdichteten Briefe stunden, den Brief an Polycarp wegen des Ausdrucks χειροτονῆσαι von einer Bischofsweihe für Antiochien verstand, auf welchen Gedanken er durch die unächten Briefe an Heron und an die Antiochener gar leicht gebracht wurde, und da er um seinen Auszug verständlich zu machen, einige Worte beifügen oder den kurzen Inhalt des Schlusses nach seiner Auffassung geben wollte, fielen diese Beisätze nach dem Wortlaut der erdichteten Briefe aus.

Mit Unrecht applicirt Cureton ¹⁾ hieher die Stelle des Eusebius ²⁾, worin er sagt, Ignatius empfehle dem Polycarp die Kirche von Antiochien. Denn dieser sehr allgemeine Ausdruck lässt sich sehr gut auf unsern Text anwenden, indem Eusebius ihn so verstehen mochte, dass der Bote Aufträge zur Obsorge für jene Kirche erhalten habe. Hätte Ignatius seinen Nachfolger erwähnt, so hätte Eusebius, der die Notizen über die ältesten Bischöfe so sorgfältig sammelt, nicht ermangelt, diesen Fall zu erwähnen ³⁾.

Der Brief an die Epheser.

Im Briefe an die Epheser, der nun im Syrier folgt, sind bei Weitem mehr Verschiedenheiten, ja dieser Brief hat unter den dreien die meisten aufzuweisen, indem er im syrischen Auszuge nur aus etwa fünfzig Zeilen besteht, im Mediceischen Texte aber einundzwanzig Nummern umfasst.

¹⁾ p. 275. Corp. Ign. ²⁾ III. 36. ³⁾ Im Vorbeigehen kann ich nicht umhin, einer von Bunsen vorgenommenen Textesänderung Erwähnung zu thun, die zwar von keiner Bedeutung für die vorliegende Frage ist, da beide Texte gleiche Lesart haben, die aber ein bemerkenswerthes Musterstück von Befangenheit und von subjectiver Critik ist. Im Briefe an Polycarp steht unter andern Ermahnungen auch folgende: Τὰς κακοτεχνίας φεύγε, μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ. Dieser höchst einfache Satz bietet keine Schwierigkeit dar, als höchstens die, was Ignatius mit dem unbestimmten Ausdrucke κακοτεχνία speciell meinen mochte. Wer hätte glauben sollen, dass dieser geringfügige Anstand Bunsen Veranlassung geben konnte, eine lange Diatribe über die Lehre der Kirche von der Ehelosigkeit anzustimmen und den Satz durch gezwungene Verbesserungen endlich so weit zu ändern, dass er lauten soll: »Fliehe gefallsüchtige Weiber (Koketten), habe vielmehr Umgang mit älteren Frauen?! Den Ausdruck κακοτεχνία kann man entweder auf die von Cureton im Corpus Ign. p. 275 angegebene Weise oder nach Phil. 6: (φεύγετε τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου), wo der Ausdruck von den Irrlehren gebraucht ist, erklären.

Cureton meint ¹⁾, Ignatius habe unmöglich in seiner Lage unter Soldaten, die ihn forttrieben, bei einem wahrscheinlich sehr kurzen Aufenthalt in Smyrna, einen so langen Brief schreiben und gar am Schlusse noch ein allenfallsiges βιβλίον über Geheimnisslehren versprechen können.

Allein Baur hat bereits gezeigt, dass die Kürze des syrischen Briefs nicht besonders zu seinen Gunsten spricht. Nach einem langen, pompösen, vielversprechenden Titel folgen einige wenige, ganz gewöhnliche Lehren: sie sollen den Willen Gottes thun, keine Leidenschaft in sich herrschen lassen, Christus nachahmen; gegen welche der geheimnissvolle Schluss wiederum einen grossen Contrast bildet. Dasselbe zeigt der hier mitunter sehr deutlich nachweisbare Mangel an Zusammenhang im Syrischen, wie eine Vergleichung beider Texte im Einzelnen beweisen wird.

Nach dem syrischen Texte in der wörtlichen Uebersetzung Curetons lautet der Anfang des Briefes also: Propter quod acceptum apud me in Deo nomen vestrum, illud quod multum amatum, illud quod acquisivitis in natura, in voluntate proba et justa et etiam in fide et in charitate Jesu Christi salvatoris nostri, et estis imitatores Dei et ferventes in sanguine Dei et opus fraternum vestrum in festinatione perfecistis, quum audivistis quod vinctus ego a Syria propter nomen et spem communem, et sperans ego in orationibus nostris, ut devorer a bestiis in Roma, ut eo quod dignificatus ego, confirmer vi, ut sim discipulus Dei; diligentiam adhibuistis, ut veniretis et videretis me. Propter igitur quod abundantiam vestram accepimus in nomine Dei in Onesimo illo, qui est episcopus vestrum in charitate quae ineffabilis; ille quem oro in Jesu Christo Domino nostro, ut diligatis eum, et omnes vos sitis in similitudine ejus; benedictus is enim, ille qui dedit vobis hujusmodi episcopum velut digni vos. Sed propter quod charitas non sivit me, ut silerem a vobis, propter hoc praeoccupavi,

¹⁾ p. 313. 320. Corp. Ign.

ut orem a vobis, ut diligentiam adhibeatis in voluntate Dei. Jeder, der diesen langen Complex von Sätzen liest, sieht ein, dass man hier ebenso wie im Griechischen ein Anakoluth oder wenn man mit Bunsen: ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη u. s. w. für den Nachsatz nimmt, eine Periode mit einem unverhältnissmässig langen und dreifach zerschnittenen Vordersatz annehmen muss; dass also Zusammenhang und leichtere Construction hier gerade nicht ein Vorzug des Syriers sind.

Es entsteht dagegen ¹⁾ hier auf Seite des Syriers der Anstand, wie Ignatius sagen könne: »aber da die Liebe mir nicht erlaubt zu schweigen«, da doch im Vorausgehenden durchaus kein Grund angedeutet ist, wesshalb er hätte schweigen sollen. Es könnte zwar allenfalls zwischen dem Lobe, dessen Ignatius die Epheser für würdig hält, und den Mahnungen, die er ihnen gibt, keine Begierde in sich zu lassen, ein Gegensatz gefunden werden, um dessenwillen Ignatius einen Uebergang brauchte, und so hat Bunsen sich wohl die Sache gedacht, da er sagt, die Verbindung sei hier gar so natürlich ²⁾. Allein dieser Gegensatz, so passend er sein könnte, ist nicht derjenige, der das Wort »Schweigen« verlangt. Ignatius hätte nach jenem sagen müssen: Ihr seid preiswürdig; dennoch verlangt die Liebe, dass ich euch nicht bloss lobe; nicht aber konnte er sagen: die Liebe erlaubt mir nicht zu schweigen, indem vorher vom Schweigen nicht die Rede ist, noch auch gesagt ist, dass er eigentlich schweigen müsse. Im Mediceischen Texte ist dieser Satz dagegen ganz gut durch das Vorhergehende motivirt: »ich fange erst an zu lernen . . . ich sollte von euch ermahnt werden in Glauben, Ermahnung, Geduld, Langmuth. Doch da die Liebe mir nicht erlaubt, hinsichtlich eurer zu schweigen« u. s. w. Bunsen scheint doch etwas hievon gemerkt zu haben, indem er das ἀλλὰ mit »demnach« übersetzt ³⁾, wodurch freilich ein

¹⁾ Baur. S. 25.

¹⁾ Briefe S. 36. ²⁾ Text S. 8.

ganz anderer Zusammenhang hergestellt würde, wenn es erlaubt wäre, den Sinn der Wörter so zu verdrehen.

Hierauf überspringt der Syrier fünf Nummern, die sich auf die bischöfliche Gewalt und die Lehre von Christus beziehen. Cureton will sogleich ausser dem dogmatischen einen Unterschied im Style bemerken, namentlich hebt er die gehäuften Composita ¹⁾ hervor: Ἔστέ οὖν σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, eine Einwendung, auf welche der Titel des Briefes selbst die Antwort liefert. Ausserdem weist Bunsen auf die hier vorkommende offenbare Anspielung auf den Beinamen des Ignatius θεοφόρος hin, welche, wie dieser Name, nur späteren Ursprungs sein könne. Er soll aus der Legende entstanden sein, welche von Ignatius erzählt, er sei dasjenige Kind gewesen, das einst Christus in seine Arme nahm, um es seinen Jüngern als Muster vorzustellen. Allein dieser Umstand kann schon desshalb nicht für den neuen Text entscheiden, weil auch er den Beinamen in den Titeln aller drei Briefe hat. Bunsen hat sich dadurch zu helfen gesucht, dass er sagt, es sei dieses im syrischen Texte ein später eingeschliches Glossen. Auf diese Weise ist es freilich leicht, aus jedem Texte zu machen, was man will. Dann sind solche Beinamen bei den ersten Verbreitern des Christenthums fast allgemein gewesen, so dass sich nicht wohl einsehen lässt, wie man Anstand daran nehmen kann. Im Namen Theophorus liegt keine Prahlerei; denn Jeder, der gerechtfertigt ist, ist ein Gottesträger durch die Einwohnung des hl. Geistes. Wenn Ignatius sich dieses Namens rühmte, so rühmte er sich in Gott, im Kreuze Christi. Er hatte ihn bei seinem Kampfe mit Trajan bekommen und wie eine Siegestrophäe trug er ihn umher und freute sich um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden und wollte, dass alle Christen sich mit ihm freuten: Καταξιώθεις ὀνόματος θεοπροπεστάτου, schrieb er an die

¹⁾ n. 9. ²⁾ n. 1.

Magnesier ¹⁾, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς ἄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἔνωσιν εὐχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος.

Von Cureton wird endlich eingewendet, unter den Umständen, in denen sich Ignatius befand, hätten kaum die Ephesier eine so starke Gesandtschaft, wie sie hier ²⁾ angegeben wird, zu dem gefangenen Bischof schicken dürfen, indem sie sich durch ihre Anzahl verrathen hätten. Es scheine auch sein Aufenthalt in Smyrna nicht so lange gewesen zu sein, dass die Nachricht davon während desselben nach Ephesus gelangen und eine Gesandtschaft von dort zu Ignatius sich begeben konnte. Unwahrscheinlich erscheint es Cureton, dass Ignatius den Diacon Burrus, ein Mitglied dieser Gesandtschaft, zum Begleiter sollte verlangt haben. Dieses scheine bloss eine Erfindung zu sein, um eine Art herzustellen, wie die erdichteten Briefe haben übersendet werden können.

Diese Masse von Vermuthungen beruht auf ganz unzureichenden Voraussetzungen. Dass die Christen mitten unter den Verfolgungen es dahin zu bringen wussten, mit ihren gefangenen Mitbrüdern zu verkehren, und dass oft eine grosse Menge von solchen Besuchern an die Kerker kam, dass dort die hl. Geheimnisse öfters gefeiert wurden, ist eine aus Cyprians Briefen hinreichend bekannte Thatsache. Im Dialog Peregrinus des Lucian ³⁾, der überdiess, wie wir später sehen werden, in dem engsten Zusammenhange mit der Geschichte des Ignatius steht, wird erzählt, wie zu dem gefangenen Vorsteher Peregrinus die Christen von allen Seiten zusammenströmten, um ihm das Nothwendige zu bringen, nachdem sie die Wächter bestochen hatten. Unter diesen werden οἱ ἐν τέλει d. h. die Bischöfe und Priester besonders hervorgehoben, sowie eine Gesandtschaft der asiatischen Städte, die sich zu gleichem Zwecke nach Syrien begeben habe. Hinsichtlich der Dauer des Aufenthaltes unseres Märtyrers in Smyrna wissen wir durchaus nichts zu sagen. Eusebius sagt hierüber nichts,

¹⁾ n. 1. ²⁾ n. 2. ³⁾ n. 12. 13.

und obgleich die Acten berichten, die Soldaten hätten ihn getrieben, Smyrna bald zu verlassen, so geben sie dennoch an, dass er dort Zeit hatte, mit Polycarp zu verkehren und Gesandtschaften von verschiedenen Städten zu empfangen.

Der nachfolgende Satz enthält eine Verschiedenheit der Lesart, die Cureton ¹⁾ als vom Mediceer absichtlich herbeigeführt darstellen will. Der Syrier liest: Ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία ἐνείρισται ἐν ὑμῖν, ἣ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε. Der Mediceische Text dagegen hat statt ἐπιθυμία — ἐρις, eine Aenderung, die vorgenommen worden sein soll, um den Zusammenhang mit den vorausgehenden Warnungen gegen Spaltungen und Ketzereien herzustellen. Allein da der Interpolator B, der den Mediceischen Text zu Grunde legte, ἐπιθυμία liest, so kann diese Aenderung nicht mit der Interpolation A in den Text gekommen sein; sie ist eine blosse Verschiedenheit der Lesart.

Im Nachfolgenden werden die Epheser ermahnt, für die andern zu beten, die nicht wie sie das Glück haben, Tempel Gottes zu sein. Hier hat der Syrier offenbar geändert, um sein Excerpt minder abgebrochen zu machen. Statt der Worte: »Betet für die andern Menschen, denn es ist Hoffnung, dass sie Busse thun, damit sie Gottes theilhaftig werden«, hat er hier »betet für alle Menschen« gesetzt, da doch wohl nicht alle Menschen solche sind, die der Busse bedürfen und erst Jünger werden müssen. Man sieht, er hat geändert, um das ἄλλων nicht in seinem Excerpt zu haben, welches sich als Gegensatz auf die im ausgelassenen Satze Erwähnten bezieht, die bloss Gott leben, Gott in sich haben. Im Griechischen Texte dagegen ist die Gedankenfolge ganz klar, und wenn Bunsen ³⁾ sagt, es sei ein keck mit »und« vermittelter Uebergang, so muss ihm hiegegen bemerkt werden, dass es nicht bloss »und«, sondern καὶ δὲ, aber auch« heisst, durch welche Partikeln der Gegensatz bezeichnet und

¹⁾ C. J. p. 265. 281. ²⁾ n. 10. ³⁾ Briefe, p. 39.

der Uebergang sehr gut vermittelt wird, während der Syrier vom Lobe der Christen zum Gebete für die übrigen ohne irgend eine Bezeichnung des Gegensatzes übergeht und sich also wiederum als ein aus dem Zusammenhange gerissenes Excerpt beweist.

Nach dieser Stelle hat der Syrier wiederum einige Nummern übersprungen, von denen Bunsen daraus nachzuweisen sucht, sie seien des Ignatius unwürdig, dass darin der unwahre und übertriebene Ausdruck vorkomme, Paulus gedenke der Epheser ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ ¹⁾ in jedem Briefe. Dieses habe schon Daillé mit Recht scharf getadelt. Pearson habe darauf erwiedert, es heisse: »in dem ganzen Briefe«, nemlich an die Epheser, worüber sich wiederum Basnage lustig mache, indem nichts lächerlicher sei, als zu sagen, Paulus gedenke der Epheser im ganzen Briefe, den er an sie geschrieben hat. Dieses heisst aber des Pearson Auslegung sehr irrig und unvollständig angeben. Pearson sagt, Ignatius hebe hervor, dass Paulus in dem ganzen Briefe an die Epheser ihrer mit Lob gedenke, während er in Briefen an andere Gemeinden manchen Tadel ausspreche. Er beruft sich auf die Beobachtung, die schon Chrysostomus und Origenes gemacht haben, dass Paulus die Epheser als schon vollkommen feste und ausgebildete Christen behandle, während er die Corinthier als solche betrachtet, die noch der Milch bedürfen. Es lässt sich wohl auch sagen, und dieses ist wohl das richtigere, dass das μνημονεύειν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in dem Sinne zu fassen sei, in welchem es der Interpolator gegeben hat: ὅς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν, nämlich von einem Gedenken im Gebete, welches Gebet Ignatius für ein besonderes Zeichen von Liebe und Fürsorge von Seite des Apostels nimmt. Es ist eine offenbare Anspielung auf die Stelle des Paulinischen Epheserbriefes ²⁾: Οὐ πάνομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου etc.

¹⁾ n. 12, ²⁾ Eph. 1, 16.

In der That erhält der Epheserbrief, den Gruss und Schluss nicht zu erwähnen, zwei lange Gebete für die Epheser (1, 16—23 und 3, 13—21).

Im Syrischen schliesst sich an die Ermahnung, die Sanftmuth des Herrn nachzuahmen, unmittelbar der Satz an ¹⁾: non suasionis id opus nisi quod in potestate fidei inveniatur homo usque in finem. Melius hoc, ut sit silens homo quum est aliquid, quam ut sit loquens quum non est, ut in manu illorum, quae loquitur operetur, et per illa, quae silet, cognoscatur. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hat Baur etwas zu streng beurtheilt. Dagegen im Satze: melius hoc, ut sit silens homo, etc., den der Syrier aus zwei ursprünglich getrennten zusammengefügt, hat derselbe im ersten Satztheile statt des Infinitivs ohne Subject ein homo, *τίς*, hineingesetzt, damit die Construction mit dem andern Satztheile übereinstimme, worin ein Subject vorausgesetzt wird. Dieses geht offenbar daraus hervor, dass Bunsen in den griechischen Texten durchaus nichts Entsprechendes fand und daher selbst in seinem hergestellten Texte gibt: "*Ἀμεινὸν ἐστὶν σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵν' ἂν λαλεῖ πρόαση καὶ δι' ὧν σιγῇ γινώσκηται*, zwei Satztheile, die offenbar nicht zusammenpassen, indem der erste kein Subject hat, der zweite eines voraussetzt. Bunsen beruft sich für die Auslassung des *τινά* auf die Stelle des Römerbriefes n. 2: *καλὸν τὸ δῖναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*. Allein dort stimmen alle Texte zusammen; wo es sich aber darum handelt, nachzuweisen, ob der eine Text interpolirt oder der andere ein Auszug sei, sind wir wohl berechtigt, auf solche ungewöhnliche Constructionen aufmerksam zu machen, um das Abgebrochene im Syrier nachzuweisen.

Einen andern Widerspruch zwischen beiden Satztheilen wollte Baur ²⁾ hinsichtlich des Inhaltes darin finden, dass im ersten Satztheile gesagt wird, man solle handeln und schwei-

¹⁾ n. 14. ²⁾ p. 32.

gen, im zweiten, man solle in dem, was man spricht, handeln und daraus erkannt werden. Allein er hat die Uebersetzung des Textes, den er hier zum Gegenstande seiner Kritik macht, nicht richtig gegeben. Er sagt, es heisse: »Besser ist, er schweige und sei, als dass er spreche und nicht sei, auf dass er das thue, was er spricht, und daraus erkannt werde, wovon er spricht.« Im Syrischen, im hergestellten Texte und in der Bunsen'schen Uebersetzung heisst letzteres: »und daraus erkannt werde, wovon er schweigt oder nicht spricht«, wodurch der Widerspruch bedeutend gemildert wird. Jedenfalls aber ist die Gedankenfolge im Mediceischen Texte weit natürlicher, wie Baur ganz treffend gezeigt hat.

Nun folgt im Syrischen mit Uebergang von mehr als zwei Nummern urplötzlich, ohne jeden einleitenden Gedanken, ohne dass sich irgendwie denken liesse, wie die Gedanken-Association statt gehabt haben könne, der Ausruf ¹⁾: »Mein Geist versinkt vor dem Kreuze in sein Nichts« oder »mein Geist betet das Kreuz an.« Niemand kann begreifen, was diesen plötzlichen Ausruf veranlassen soll, der auf eine moralische Ermahnung folgt und Bunsen hat uns hierüber keinen Aufschluss gegeben. Ebenso abgebrochen ist das Folgende: *Latuit ab archonte saeculi hujus virginitas Mariae et partus.* Wie schön hängt Alles im Mediceischen Texte zusammen; die grösste Geschicklichkeit im Verfälschen hätte nicht Solches hervorgebracht. Ignatius spricht gegen die Doketen: »Salbet euch nicht, schreibt er, mit dem üblen Geruche der Lehre des Fürsten dieser Welt (τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου), damit er euch nicht fesse ausserhalb des Lebens, das uns als Lohn bevorsteht. Warum werden wir aber nicht alle weise, die Erkenntniss Gottes (γνώσις — Gegensatz zur *ψευδώνυμος γνώσις*) annehmend, welches da ist Jesus Christus? Was gehen wir thörichterweise verloren, die Gnadengabe (d. i. die Mensschwerdung und den wahren Erlösungs-

¹⁾ n. 18.

tod) verkennend, welche der Herr wahrhaft gesandt hat. Mein Geist sinkt in Anbetung nieder vor dem Kreuze, welches da ist ein Aergerniss denen, die nicht glauben, uns aber Heil und ewiges Leben. Wo ist der Weise? wo der Forscher? wo das Rühmen derjenigen, die man Einsichtsvolle nennt? Denn unser Gott, Jesus Christus wurde im Leibe getragen von Maria nach der Heilsöconomie Gottes aus dem Samen Davids und dem hl. Geiste (also ist er ein wahrer Mensch), der geboren wurde und getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige. Und dem Fürsten dieser Welt (wie oben ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου) blieb verborgen die Jungfrauschaft Mariä und ihr Gebären und so auch der Tod des Herrn.«

Man sieht in diesem Zusammenhange, woher der Ausruf: »Mein Geist sinkt nieder in Anbetung.« Er preist begeistert die Wahrheit und Kraft des Kreuzestodes Christi den Doketen gegenüber, welche sie leugneten und es für unmöglich hielten, dass Gott einen materiellen Leib annehme. Demselben Irrthum gegenüber behauptet er, dass Christus im Leibe getragen, geboren, getauft worden sei. Man sieht ferner, warum gesagt wird, der Teufel habe diese Geheimnisse nicht erkannt, weil nämlich nach n. 17. die Gläubiger gewarnt werden vor seiner Lehre, der Lehre der Irrgläubigen, welche unter seinem Einflusse stehen. Sie und ihr Fürst haben das Geheimniss der Menschwerdung nicht erkannt.

Nehmen wir aber letzteren Satz und den Schluss im Einzelnen vor, wie sie der Syrier gibt, so werden wir sehen, dass er etwas völlig Unverständliches, Sinnloses daraus gemacht hat. Latuit ab archonte saeculi hujus, sagt er, virginitas Mariae et partus Domini nostri (et mors ejus) et tria mysteria clamoris, quae facta sunt in lenitate Dei a stella et hic in manifestatione Filii coepit cessare magica &c. Das dritte syrische Manuscript setzt noch et mors ejus hinzu ¹⁾. Dieses scheint aber nicht die ursprüngliche Lesart der syrischen

¹⁾ Siehe Corp. Ign. p. 285.

Uebersetzung zu sein; denn beide Mss., welche diesen Brief enthalten, das 2te und 3te lesen das »und«, wodurch die »drei Geheimnisse« nicht als Apposition zu *virginitas Mariae &c.*, sondern als etwas Anderes hingestellt werden, und der Tod des Herrn fehlt auch in einer Stelle des unächten Briefs an die Philipenser ¹⁾, worin der Interpolator B unsere Stelle nachahmt. Man wird sich wohl daran gestossen haben, dass hier der Stern in Beziehung mit dem Tode des Herrn gesetzt zu werden scheint, und dass nicht ganz klar ist, warum der Fürst dieser Welt den Tod des Herrn nicht gekannt haben solle. Wenn aber die drei Geheimnisse etwas Anderes sind, wie der Syrier offenbar aus Missverstand annimmt, so wirft sich sogleich die Frage auf, was denn diese drei Geheimnisse sein sollen, die der Stern ausserdem gemacht haben soll, ohne dass irgend eine genügende Antwort hierauf zu erdenken möglich wäre. Doch hier handelt es sich nur um kleinere Verschiedenheiten der Lesart. Bunsen, der die wahre hergestellt hat, geräth wiederum in Verlegenheit mit dem Satze: *quae facta sunt in lenitate Dei a stella*. Der Syrier wollte nämlich beim Excerptiren kurz etwas vom Nachfolgenden geben und fügte zum ursprünglichen Satze etwas flüchtig das »a stella« hinzu. Nun lässt sich aber durchaus kein vernünftiger Sinn hievon denken, dass drei Geheimnisse vom Sterne sollten gemacht worden sein. Bunsen hat zu einer willkürlichen Aenderung seine Zuflucht genommen und setzt statt des *ἐπράχθη*, das der griechische Text und alle Uebersetzungen, die syrische eben sowohl wie die lateinischen haben, geradezu *ἐκηρύχθη* in den Text. Allein auch nach dieser willkürlichen Aenderung sieht jedermann das Dunkle, Abgebrochene des Ausdrucks. Wie verkündigt der Stern die Jungfrauschaft Mariä? wie den Tod des Herrn? Im Mediceischen Texte hat er keine Beziehung auf diese zwei Geheimnisse, sondern es wird nach der Erwähnung der drei Geheimnisse speciell von

¹⁾ n. 8.

der Geburt, der Erscheinung des Herrn in dieser Welt gesprochen und gezeigt, wie sie, obgleich sie auf so unscheinbare und verborgene Weise vor sich ging, andererseits so laut der Welt verkündigt wurde durch den wunderbaren Stern und die Macht des Fürsten dieser Welt zerstörte, ohne dass er sich dessen versah.

Doch die Art, wie dieser Stern bei dem Mediceer beschrieben wird, gibt Bunsen Anlass zu einer neuen Einwendung. Diese so pompöse Schilderung von einem grossen Sterne, der alle Sterne verdunkelte, soll zuerst im apocryphen Protevangelium des Jakobus ¹⁾ vorkommen und aus ihm in unserer Stelle geschöpft sein. Es wäre aber wohl auch der umgekehrte Fall möglich. Das apocryphische Protevangelium des Jakobus wird zuerst von Origenes erwähnt, vielleicht hat Tertullian eine Nachricht daraus gezogen; es scheint also jünger als Ignatius zu sein. Uebrigens ist der Gebrauch eines apocryphen Evangeliums bei einem der älteren Väter durchaus kein Beweis von Unächtheit. Für das hohe Alter unserer Stelle spricht ein Fragment aus einer Schrift des Valentinianers Theodotus (Ende des IIten Jahrhunderts) in den Eklogen des Clemens von Alexandrien. Baur will keinen Zusammenhang zwischen diesem Fragment und unsrer Stelle finden, indem es zu eigenthümlich gnostische Ideen enthalte. Allein es ist wörtliche Uebereinstimmung da: *Διὰ τοῦτο*, sagt Theodotus, *ἀνετείλε ξένος ἀστὴρ καὶ καινός* — Ignatius: *ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν . . . καὶ ξενισμόν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ* — Theodotus: *καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν* — Ignatius: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία . . . παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο*. Der Verfasser unserer Stelle kann aber unmöglich aus Theodotus geschöpft haben, indem er ein Gegner von dessen christologischen Ansichten ist und nach den Gönnern des syrischen Textes speciell die Valentinianischen Ansichten bekämpfen soll.

¹⁾ n. 21: Siehe Fabricius Codex Apocryphus Novi Testamenti.

Der Brief schliesst im Syrischen ohne allen Gruss. Zwar giebt es auch im neutestamentlichen Canon Briefe, denen ein solcher abgeht. Allein dort haben wir keinen andern Text, der dagegen spricht; hier, wo es gilt, zwischen zwei Texten zu entscheiden, kann dieser Grund schon ein Gewicht in die Wagschale legen. Dann fehlt nicht bloss der Gruss, sondern überhaupt jede Art von Schluss, nach einer etwas pompösen Stelle hört der Brief ganz abgebrochen auf, wie die ganze Stelle über das Kreuz und die Geheimnisse abgebrochen und ohne Zusammenhang am Ende des Briefes steht.

Der Römerbrief

bietet zwar wiederum weniger Stellen dar, in denen beide Texte bedeutend von einander abweichen, wiewohl die Verschiedenheiten auch hier bei weitem bedeutender sind als im Briefe an Polycarp.

Der Titel darf wegen seiner Länge nicht auffallen. Solche Titel finden sich ebenso in den Briefen des Apostels an die Römer, an Titus und im ersten Corinthierbrief und auch dem syrischen Titel ist Kürze und Einfachheit nicht nachzurühmen.

Die erste bedeutende Verschiedenheit tritt aber erst in der sechsten Nummer ein. Hier wird nach den Worten, in denen Ignatius voll Muth und Liebe ausruft: Feuer, Kreuz und Thiere und alle schlimmen Plagen des Teufels sollen über ihn kommen, wenn er nur Christi theilhaftig werde, ganz abgebrochen der andere Satz beigefügt: *dolores partus stant super me* und dann sogleich: *et amor meus crucifixus est*. Bunsen hat die Schwierigkeit empfunden, hier einen Zusammenhang herzustellen und beruft sich auf den gedrängten Styl des Ignatius. Er will den Satz: *dolores partus stant super me*, als einen eingeschalteten Ausruf betrachtet wissen, was zuletzt nur so viel sagt, dass der Satz ganz abgerissen dasteht. Im Mediceischen Texte dagegen ist der Zusammenhang ganz gut: »Mir dienen zu nichts die Freuden der Welt, noch die

»Reiche dieser Zeit. Besser ist mir, sterbend zu Christus
 »hingehen als die Grenzen der Erde beherrschen. Den suche
 »ich, der für uns gestorben ist; Den will ich, der um unsert-
 »willen auferstanden ist. Dieser Gewinn liegt mir vor.“ (Es
 ist offenbar ὁδε zu lesen und τόκετος mit *lucrum* zu übersetzen,
 wie der Usserische Uebersetzer das Wort wiedergibt). So ist
 die Stelle parallel mit dem Ausspruche des Apostels: Christus ist
 mein Leben und Sterben mir Gewinn. Auf den Satz: ὁ ἐμὸς ἔρως
 ἐσταύρωται werden wir sodann sehr gut hinübergeleitet, na-
 mentlich durch die vorhergehende Stelle, die das Schlagwort
 gibt: ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν, während auch
 hier im Syrischen ein abgebrochener Ausruf angenommen wer-
 den muss. Treffend hat Baur hier bemerkt: »Man kann sich,
 »wenn man den bisherigen Text vergleicht, gewiss der Ver-
 »muthung nicht enthalten, jene Sätze stehen nur darum so
 »schroff im Text, weil sie als Hauptgedanken aus einem sie
 »motivirenden Zusammenhange ausgehoben worden sind.
 »Es lässt sich der Uebergang von ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω
 »zu ὁ δὲ τόκετός μοι ἐπίκειται kaum anders denken, als eben
 »nur durch solche Sätze, wie sie der gewöhnliche Text ent-
 »hält. Wie geschickt musste sich demnach der Verfälscher in
 »die Conception des Originalschriftstellers hineingedacht haben,
 »wenn er gleichwohl mit seinem Texte nur die abgerissenen
 »Sätze eines andern ergänzt und erweitert haben soll! Warum
 »sollen wir also nicht den Text für das Original halten, ohne
 »welchen der andere nicht verstanden werden kann?« Um den
 Zusammenhang einigermaßen herzustellen, setzt Bunsen in
 jenem Ausrufe ὁ τόκετος &c. das δὲ wieder ein, das im
 Griechischen steht, aber im Syrischen fehlt, ein Beweis, dass
 der Syrier hier excerpirte und solche Partikeln, die sonst
 nothwendig sind, um die Folge der Gedanken auszudrücken,
 wegliess. Dagegen setzt der Syrier zwischen beide Sätze ein
 καὶ, das anstatt die Verbindung herzustellen, sich höchst un-
 geschickt ausnimmt, indem es Sätze aneinander knüpft, die
 ganz disparat sind und nur als abgerissene Ausrufungen ne-
 beneinander stehen können. Auch diess nimmt sich aus wie

die Arbeit eines flüchtig Excerpirenden, der nicht Zusammengehöriges zusammenwirft und in der Eile mit einander verbindet.

Ein grosses Gewicht legt Bunsen auf eine kleine Verschiedenheit, die im folgenden Satze statt hat. Der Syrier las, wie gewöhnlich mit dem Interpolator: οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι · ὕδωρ δὲ ζῶν &c. Dieses letztere liess er weg und setzte dafür: non est in me ignis in amore alio. Höchstens las er: φιλοῦν ἄλλο τι, etwas anders, nämlich als Christus: eine Lesart, von der sich sonstige Spuren vorfinden ¹⁾. Nun hat Bunsen auf diese bei einer etwas dunklen Stelle sehr leicht entstehende Verschiedenheit der Lesarten folgende weit hergesuchte Anklage gegen den hergebrachten Text gebaut. Die ursprüngliche Lesart sei φιλόῦλον. (So liest aber der Medicäer, nicht aber der Syrier, der jedenfalls dem Interpolator näher steht). Dieses φιλόῦλον habe Jemand gelesen, als wenn es hiesse φίλυδρον, „welches Wasser liebt.“ So unter andern der lateinische Uebersetzer des Usserius, indem er übersetzt: non est in me ignis amans aliquam aquam, sed vivens. Aus der Erweiterung dieser falschen Lesart sei dann der Beisatz ὕδωρ δὲ ζῶν &c. entstanden. Es werde also hier der Verfälscher auf der That ertappt und es zeige sich deutlich, dass, was er mehr hat, eine auf einer falschen Lesart beruhende Interpolation sei. Allein die Annahme des Daseins einer falschen Lesart φίλυδρον ist durchaus nicht documentarisch begründet und eine reine Supposition von Bunsen. Nicht einmal der Usserische Uebersetzer hat so gelesen. Er las gerade wie der Interpolator, mit dem er hier in diesem Briefe häufig gegen die Colbertinische Handschrift übereinstimmt. Er hatte nur die Interpunction anders: οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι ὕδωρ, ζῶν δέ &c. Und nun

¹⁾ Bemerkenswerth ist in dieser Rücksicht, dass der Metaphrast liest: πῦρ φιλόῦλον · ὕδωρ δὲ μᾶλλον ζῶν. Dieses μᾶλλον könnte aus einem ἄλλον entstanden sein, oder zu demselben Veranlassung gegeben haben.

fällt die Schlussfolge, die Bunsen darauf gegründet hat, der Beisatz $\epsilon\delta\omega\theta\ \delta\epsilon\ \zeta\omega\nu$ sei durch Erweiterung aus jener falschen Lesart entstanden.

Nach dem Grusse: $\text{Ἀσπάζεται} \&c.$ ¹⁾ schickte es sich nach dem Gebrauche apostolischer Schreiben nur noch, dass Grüsse an besondere Personen und einzelne Personennachrichten folgten. So ist es auch nach dem Colbertinischen Text. Allein der Syrier hat hier eine Stelle aus dem Briefe an die Trallenser ²⁾, weil er sie zu seinem Zwecke noch dienlich fand, angefügt. Herr Bunsen hält es für ausgemachte Sache, dass der Verfälscher dieses Stück herausgerissen und zu seinem Trallenserbrief benützt habe. Allein es ist eben so gut möglich, dass der Syrier es dorthier genommen und hier eingefügt hat. Letzteres aber ist eben so wahrscheinlich als ersteres aller Wahrscheinlichkeit entbehrt. Wer vier ganze Briefe und so viel andere Stücke zu erfinden keinen Anstand genommen hätte, der hätte sich wahrscheinlich nicht die Mühe genommen, diese Paar Zeilen hier herauszureissen, um seinem vielen Machwerk, worin diese kleine Parcellen ganz übersehen wird, Ansehen zu verschaffen. Um den Ausschlag für seinem Syrier zu geben, bringt Bunsen folgende drei Gründe vor:

1) Der Syrier hat diese Stelle im Römerbriefe. Er hat sich aber bisher stets als der bessere Text erwiesen. — Dieses wird aber noch bestritten und ist gerade das, was erst herzustellen ist.

2) Die Stelle passt nicht bloss in den Zusammenhang, sondern sie wird auch von demselben geradezu gefordert. — Wie der Zusammenhang diese Gedanken fordere, lässt sich nicht einsehen, da im Römerbriefe dasselbe mehrfach ist gesagt worden. Man kann hier den Wunsch nach etwas mehr kritischer Unbefangenheit nicht unterdrücken.

3) Die Colbertinische Handschrift und der lateinische Uebersetzer ihres Textes haben die fragliche Stelle in einem

¹⁾ n. 9. ²⁾ n. 4.

gänzlich erdichteten Briefe an die von Tralles. — Dieses ist wiederum bestritten, und da die Frage von der Erdichtung des Briefes an die Trallenser Eine ist mit der von der Verfälschung des Römerbriefes, so wird wieder dasselbe durch dasselbe bewiesen.

Wenn Bunsen ¹⁾ dann beifügt, die Stelle stehe dort in einem gar losen Zusammenhange, und dass kein Grund abzu-
sehen sei, warum Ignatius gerade denen von Tralles eine solche allerdings etwas auffallende Aeusserung gemacht haben solle, so ist das Erste nicht richtig, das Zweite nichtssagend. Im Trallenserbriefe ist die Stelle eine der dem Ignatius gewöhnlichen Aeusserungen der Demuth, mit der er die Ermunterung zur Einheit unter dem Episcopat schliesst. »Da ich euch hierüber weiter schreiben könnte, sagt er, glaubte ich bis hieher (es nur thun zu dürfen), damit ich nicht, da ich ein Verurtheilter bin, wie ein Apostel euch befehle. Dann fährt er ganz passend fort: »Vieles weiss ich in Gott, aber ich mässige mich, damit ich nicht durch Rühmen verloren gehe«; und nachdem er diesen Gedanken in unserer Stelle weiter gesponnen hat, kehrt er zu Warnungen gegen die Ketzereien zurück ²⁾: »Ich beschwöre euch also, nicht ich, sondern die Liebe Jesu Christi«, als wollte er sagen, ich bin nicht würdig euch zu belehren, doch schon die Liebe zu Christus, die ihr haben sollt und habt, fordert euch dazu auf; ich will sie statt meiner reden lassen: »Bedienet euch der christlichen Speise allein« u. s. w. Wie hier der Zusammenhang so lose sei, lässt sich nicht einsehen. Im Römerbrief dagegen steht die Stelle wahrhaft abgerissen, nach dem Gruss, den Ignatius in seinem Namen und in dem der Gemeinden, die er besucht hat, den Römern entbietet. Stünde sie dort, wo er den Römern beweisen will, sie thäten Unrecht, seinen Martertod zu hinter-

¹⁾ So auch Cureton, der sich Corp. Ign. p. 331. darauf beruft, dass schon Vedelius dieses fühlte.

²⁾ n. 1.

treiben, indem er wisse, dass es der Wille Gottes sei, so wäre eine Berufung auf übernatürliche Wissenschaft, auf eine durch besondern Antrieb oder besondere Offenbarung erlangte sichere Kenntniss der Absicht Gottes nicht unpassend. Hier ist sie ein abgebrochenes Zurückkommen auf das im Briefe Gesagte nach dem Gruss. Aber ausserdem ist wohl zu bemerken, dass Ignatius sich hier speciell auf seine Kenntniss der himmlischen Hierarchie, der *τοποθεσίαι ἀγγελικαί* und der *συστάσεις ἀρχοντικαί* beruft. Im Römerbriefe lässt sich kein Grund dazu angeben. Im Trallenserbriefe dagegen ist dieses durch den Gegenstand, von dem es sich handelt, sehr gut motivirt. Es war eine Parallele zwischen der irdischen und der himmlischen Hierarchie, die Ignatius vermöge seiner übernatürlichen Kenntniss hätte ziehen können, die er aber nicht geben will, um sich nicht seiner höheren Einsicht zu rühmen, und weil er die Trallenser für unfähig hält, dieses zu fassen. Es ist also nicht nothwendig, nach Gründen zu suchen, um derenwillen der seinsollende Verfälscher A die Stelle im Trallenserbriefe abgeschnitten haben sollte, etwa weil ihm diese Anrede dem grossen und mächtigen Rom gegenüber zu geringschätzig vorgekommen wäre ¹⁾. Viel wahrscheinlicher ist, dass der Syrische Mönch, der diese Stelle wegen Gleichheit des Stoffes zu seinem Zwecke passend fand, und in den vier Briefen, die meist vom Glauben und der Kirchenverfassung handeln, wenig Dienliches fand, sie hier nach dem Gruss anflückte, und so ist die Stelle ein Beweis, dass der Trallenserbrief im Original, das der Syrier excerpirte, auch vorhanden war.

Zu den Gründen vom Styl und vom Zusammenhang fügt Cureton ²⁾ noch mehrere andere hinzu, die er der Unwahrscheinlichkeit oder Unmöglichkeit mancher im Mediceischen Texte berichteten Thatsachen entnimmt.

Es scheine nämlich unwahrscheinlich, dass Ignatius bei der Härte, welche die Soldaten gegen ihn übten, so viele

¹⁾ Briefe, S. 55. ²⁾ Corpus Ign. p. 322.

Freunde und Ehrengesandte mit sich hätte führen können, wie der Interpolator behauptet ¹⁾. In der Apostelgeschichte werde es als Folge der Humanität des Centurio dargestellt, dass Paulus seine Freunde sehen durfte, und doch sei er von Festus und Agrippa für unschuldig erklärt worden, während Ignatius vom Kaiser selbst verurtheilt war. — Wohl denn, was der Centurio Julius an Paulus aus Gefälligkeit that, das thaten jene aus Geldgier an Ignatius, und behandelten ihn wohl immer schärfer, um desto mehr Geld zu erpressen. Dieses deutet er wohl selbst an, da er von den zehn Leoparden spricht, die um so wilder werden, je mehr man ihnen wohlthut. Da die Reise wohl auf Privatschiffen gemacht wurde, wie die des Paulus, so konnten die Christen, ohne sich als Freunde des Ignatius zu bezeichnen, mitreisen. Endlich setzt der syrische Text selbst voraus, dass Ignatius trotz der Härte seiner Wächter mit Polycarp mündlich verkehren, den Bischof Onesimus von Ephesus mit Geschenken seiner Gemeinde empfangen, und wie es im Römerbriefe heisst, „allen“ Kirchen schreiben konnte, was doch wohl Alles darauf hinweist, dass ihm Verkehr mit andern nicht völlig unmöglich war.

Zweitens wendet Cureton ein, der griechische Text ²⁾ sage, Ignatius habe den Römerbrief in Smyrna geschrieben. Nun solle er nach den Acten auf seiner Reise zuerst in Smyrna gelandet sein; wie er also in Smyrna hätte schreiben können, alle Städte auf seinem Wege hätten ihn empfangen und selbst diejenigen, die nicht auf seinem Wege gelegen, hätten ihm das Geleite geben lassen? — Die Acten sagen nicht, dass er zuerst in Smyrna und vorher nirgends gelandet sei. Die Landung in Smyrna ist die erste, die erwähnt wird, weil er dort zu Polycarpus ging und mehrere Briefe schrieb, also weil dieses ein Hauptpunkt in der Reise war; das Vorhergehende wird nur übersichtlich gegeben. Da aber die Seereisen der Alten meistens Küstenfahrten waren, so muss er wohl schon

¹⁾ Rom. 10. Magn. 12. ²⁾ n. 10.

vorher an verschiedene andere Küstenstädte gekommen sein, wo Christengemeinden gewesen sein mögen. So reiste auch Paulus von Palästina auf Kleinasien zu, über Sidon, wo er seine Freunde besuchte, nach Cyprus, an die Küste von Cilicien und Pamphylien, nach Lystra, Gnidus, von da nach Salmon und Boniportus auf Creta u. s. w. Christen, namentlich Diaconen aus jenen Städten, mochten dann dem Ignatius sich angeschlossen haben, wie später der Ephesinische Diacon Burrus ihn nach Troas begleitete.

Uebrigens können die Acten in keiner Weise mit dem griechischen Ignatius in Widerspruch stehen, indem auch sie den Römerbrief in Smyrna schreiben lassen und ihn vollständig geben wie der bisherige Text, der ja aus einer Handschrift der Acten genommen ist. Endlich gesetzt die Acten stünden in offenem Widerspruche mit dem Mediceischen Texte, so würde uns immer der Ausweg übrig bleiben, ihre Aechtheit zu verwerfen, die keineswegs Gründe von gleicher Stärke für sich hat, wie die des Mediceischen Textes, und die auch Cureton dahingestellt sein lässt.

Drittens wird eingewendet, der Römerbrief nach dem Colbertinischen Texte lasse den Ignatius sagen, er sei nahe bei Rom ¹⁾, und doch solle er vier Monate noch gereist sein, bis er wirklich dahin kam, indem die Ankunft des Märtyrers und sein Tod nach den Acten im December statthatten, während der Brief im Monate August geschrieben sein will. Darauf lässt sich antworten, dass Ignatius nicht sagt, dass er nahe sei, sondern dass die Römer den Syriern, die ihm nach Rom vorangegangen waren, sagen sollten, natürlich, wenn sie seinen Brief erhalten hätten, dass er nunmehr nahe sei, d. h. dass er dem Briefe bald nachkommen werde. Man könnte auch sagen, dass er anfangs den directen Weg zur See machen sollte, und in dieser Erwartung sagte, er sei nahe, aber dass später die Reiseroute geändert und die via Egnatia zu Land über

¹⁾ n. 10.

Macedonien eingeschlagen wurde. Uebrigens gilt auch hier hinsichtlich des aus den Acten Eingewendeten, was zur zweiten Einwendung gesagt wurde.

Viertens wird eingewendet: Ignatius müsse von Rom Nachricht erhalten haben, dass die Römer seine Befreiung zu bewirken suchten, dieses könne unmöglich in Smyrna geschehen sein; denn es müsse die Nachricht von der Verurtheilung des Ignatius nach Rom und irgend eine Potschaft an Ignatius zurückgekommen sein. Dazu reiche die Zeit der Seefahrt von Seleucia nach Smyrna nicht hin, um so mehr als die Soldaten nach den Acten die Reise so viel möglich beschleunigten. Also könne die Stelle nicht ächt sein, welche den Römerbrief in Smyrna schreiben lasse. — Die Acten müssen wir, wie wiederholt gesagt wurde, ganz ausser dem Spiele lassen, da sie mit ihrem eigenen Texte des Römerbriefes nicht in Widerspruch stehen können. Ueber die Länge der Fahrt von Seleucia nach Smyrna drücken sie sich nicht aus, doch scheinen sie dieselbe eher als langwierig darzustellen, indem sie sagen, Ignatius sei *μετὰ πολὺν κάματον* in Smyrna gelandet. Auch Chrysostomus ¹⁾ sagt, der Feind habe seinen starken Geist niederzudrücken gesucht, *καὶ τῷ μῆκει τοῦ ὁδοῦ καὶ τῷ πλήθει τῶν ἡμερῶν*. Nach den Acten ²⁾ begann die Verfolgung im neunten Jahre des Trajan, und bald darauf, nach Johannes Melala am 7. Januar, stand Ignatius vor ihm, und im Anfange des zehnten Jahrs am 20. December 107 soll er des Martertodes gestorben sein. Nach diesen Zeitangaben, den einzigen, die wir haben, hat die Zeit von der Verurtheilung des hl. Ignatius bis zu seinem Tode eine solche Ausdehnung, dass Nachrichten sehr wohl den Weg von Antiochien nach Rom und von Rom nach Smyrna machen konnten.

Aehnliche Einwendungen werden von Cureton hinsichtlich der vier andern Briefe erhoben. Die Entfernung der Städte, an die sie gerichtet sind, vom angeblichen Orte ihrer Abfas-

¹⁾ Hom. in S. Ignatium. ²⁾ n. 2. n. 7.

sung, soll ein klarer Beweis von der Unmöglichkeit sein, dass sie jemals, geschrieben worden, indem die Nachricht von der Ankunft des Ignatius nicht so schnell dahin gelangen, noch die Gesandtschaften in so kurzer Zeit zu Ignatius sich begeben konnten — eine Einwendung, die auf eben derselben willkürlichen Annahme hinsichtlich der Dauer des Aufenthalts des Heiligen in Kleinasien beruht, wie die gleiche hinsichtlich des Colbertinischen Römerbriefs. Besonders hervorgehoben wird, dass Ignatius in Philadelphia gewesen sein solle ¹⁾, was bei der Entfernung durchaus undenkbar sei. Allein Ignatius spricht in den eingewendeten Stellen nicht von den Philadelphiern allein, sondern von den kleinasiatischen Gemeinden überhaupt, in deren Mitte er sich befand. Die übrigen Einwendungen lösen sich aus dem im Allgemeinen über Lehre und Styl im bisherigen Texte Gesagten. Manches ist im Einzelnen schon berührt worden oder wird im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung noch besprochen werden.

¹⁾ Phil. n 3. 7. 8.

Was uns vor Allem bewert, den bisherigen Text, der
 keineswegs nicht absolut seinen Gehalt preisgegeben ist, dieses
 dass der neue Ausdruck in keinem Zeugnisse des Alterthums
 eine Gewähr für sich hat. Von den Beispielen des Alterthums ist
 vielleicht Erwähnung geschehen, sie werden häufig citirt, es
 scheinen ihnen Schlichter aus verschiedenen Zeiten und
 Orten der christlichen Welt. Allein so viele Zeugnisse, so
 viele Citate da sind, so nichts vor, das einen
 positiven Beweis für den Christlichen Styl abgibt, der
 weichen die meisten widersprechen ihm offenbar, es gibt nur
 wenige, die nicht gegen ihn streiten und deshalb niemals die
 Frage entscheiden können.

IV. CAPITEL.

A e u s s e r e G r ü n d e .

»Tüchtige Zeugnisse Dritter, hat Gfrörer geschrieben ¹⁾,
 »sind mir weit lieber als Schlüsse aus den Büchern selbst,
 »deren Aechtheit und Ursprung erforscht werden soll. Die
 »letzteren geben bloss annähernde Gewissheit, sie sind über-
 »diess brauchbarer zum Verneinen als zum Bejahen, während
 »nur die ersteren, besonders wenn sie noch von den zweiten
 »unterstützt sind, eine sichere Entscheidung zulassen und auf
 »bestimmte Verfasser hinführen. Mit Recht ertheilt ihnen daher
 »jeder besonnene Richter den ersten Rang.«

Es wäre zu wünschen, dieser für die Kritik so wichtige
 Grundsatz wäre in den letzten Zeiten besser beobachtet wor-
 den. Wir hätten es nicht mit jener kritischen Willkür zu
 thun, die Alles aus Allem macht und heute wieder aufhebt,
 was sie gestern festgestellt hat, und zuletzt nur subjectiven
 Ansichten folgt, während sie sich das Ansehen der grössten
 Objectivität geben möchte, eine Kritik, die consequenterweise
 alle Geschichte zerstören muss. Auch in der Bunsen'schen
 Schrift ist dieser wichtige Grundsatz nur in dem Masse ange-
 wendet worden, als es den Zwecken des Verfassers dien-
 lich war.

¹⁾ Geschichte des Urchristenthums, die hl. Sage Bnd. I. S. 24.

Was uns vor Allem bewegt, den bisherigen Text des Ignatius nicht alsofort seinen Gegnern preiszugeben, ist dieses, dass der neue durchaus in keinem Zeugnisse des Alterthums eine Gewähr für sich hat. Von den Briefen des Ignatius ist vielfach Erwähnung geschehen, sie werden häufig citirt, es sprechen davon Schriftsteller aus verschiedenen Zeiten und Orten der christlichen Welt. Allein so viele Zeugnisse, so viele Citate da sind, so findet sich doch nichts vor, das einen positiven Beweis für den Cureton'schen Syrier abgäbe; bei weitem die Meisten widersprechen ihm offenbar; es gibt nur Wenige, die nicht gegen ihn streiten und deshalb niemals die Frage entscheiden können.

Es ist wahr, dass Irenäus und Origenes nur Stellen citiren, die sich im syrischen Texte vorfinden. Allein um für diesen zu entscheiden, müssten sie Stellen in der kürzeren Gestalt des syrischen Textes aufweisen. Man kann nicht einwenden, wie Bunsen gethan hat, dass wenn Irenäus und Origenes den Mediceischen Text vor sich gehabt hätten, sie nothwendig die starken Stellen gegen die Doketen und jene des Magnesierbriefs gegen Valentinus hätten benützen müssen. Daillé, sagt Bunsen, habe sich bereits ähnlicher Beweisführung bedient, und Pearsons Versuch, sie abzulehnen, gehöre zu den schwachen und bedauerlichen Seiten seiner Vertheidigung des Mediceischen Textes. Wir haben hiegegen gezeigt, dass die fragliche Stelle des Magnesierbriefs nicht gegen Valentinus gerichtet ist. Pearson hat ganz richtig bemerkt, dass Irenäus auch andere Schriftsteller nicht citirt, die er zahlreich zu Hülfe hätte ziehen können. Er erwähnt nicht den Brief des Barnabas, dessen sich Clemens von Alexandrien häufig gegen die Gnostiker bedient. Gegen Marcion hatten vor ihm ¹⁾ geschrieben: Theophilus, Philippus, Modestus, Agrippa Castor gegen Basilides, Theophilus gegen Hermogenes, Musanus gegen die Encratiten. In den Werken des Melito von Sardes über die

¹⁾ Vgl. Euseb. l. 4. c. 21. H. E. καὶ ἐπὶ πᾶσιν Εἰρηναῖος.

Propheten, über die Menschwerdung Gottes, vom Glauben, von der Herkunft Christi, in dem des Athenagoras von der Auferstehung, in den Schriften des Hegesippus, Quadratus u. s. w. musste sich Manches zu seinem Zwecke dienliche finden; und dennoch hat er diese zum Theile apostolische Männer nicht erwähnt. Er spricht von Clemens von Rom, von Polycarpus, Hermas, Justinus und Papias. Allein auch die Anführungen aus diesen geben bei Weitem nicht vollständig, was sich in ihren Werken gegen die Gnostiker benützen liess, mitunter gar nichts, was sich auf diese Irrthümer bezieht. Diese Gründe Pearsons scheinen mir keine solche zu sein, über welche man so schnell absprechen kann, wie es von Seite Bunsens geschehen ist.

Cureton will ¹⁾ positiv beweisen, dass Origenes unsern Text nicht kannte, daraus, dass er in seinem Werke *περὶ ἀρχῶν* sagt, der Ausdruck *ἁσώματος* komme nicht bei den Christen vor. Wenn man ihm die Doctrina Petri einwende, so sei dieses ein apocryphisches Buch. Nun komme der Ausdruck *ἁσώματος* im dritten Capitel des Briefs an die Smyrnäer vor, indem dort die Stelle aus der Doctrina Petri geradezu citirt sei. Allein abgesehen von manchem Andern, was sich hier sagen liesse, so behauptet Origenes nicht, dass der fragliche Ausdruck bei keinem christlichen Schriftsteller vorkomme, sondern nur, dass er in keiner inspirirten Schrift sich vorfinde. Man vergleiche seine eigenen Worte: *Appellatio ἁσώματος, non solum apud multos alios, verum etiam apud nostras scripturas est inusitata et incognita. Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere: Non sum daemonium incorporeum; primo respondendum est ei, quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur; et ostendendum, quia neque Petri est ipsa scriptura, neque alterius cujusquam, qui spiritu Dei fuerit inspiratus. Es*

¹⁾ Corp. Ign. p. 335.

bleibt also immerhin wahr, was auf keinen Unbefangenen seinen Eindruck zu machen verfehlen wird, dass ausser der Cureton'schen Handschrift sich durchaus kein positiver Beweisgrund in irgend einem Document des Alterthums für den neuen Text vorfindet.

Gerade die Syrier, auf deren Zeugniß es hier am meisten ankömmt, da sie zunächst den ächten Text des syrischen Bischofs und Heiligen aufbewahren, und die Cureton'sche Version, wenn sie eine besondere, reinere Textes-Recension darstellte, gewiss kennen mussten, stehen gerade in demselben Verhältnisse zu beiden Texten wie die älteren Zeugen. Cureton hat selbst zahlreiche Citate syrischer Auctoren aus Ignatius veröffentlicht. So namentlich Citate des Patriarchen Severus von Antiochien aus dem Ende des fünften Jahrhunderts. Severus war als Patriarch sicherlich im Besitze reicher Hilfsmittel aus dem litterarischen Schatze seiner Nation. Nach einem Fragment bei Cureton¹⁾ verfuhr dieser monophysitische Bischof sogar kritisch bei Benützung seiner Handschriften der Ignatianischen Briefe. Er bemerkt, dass in älteren Handschriften in der 6ten Nummer des Römerbriefes nicht $\mu\mu\mu\tau\eta\varsigma$, sondern $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ zu lesen sei. Und dennoch hat er einen dem Mediceischen durchaus entsprechenden Text.

Die Syrier haben eine Sammlung der Canones, deren Grundstock in die Zeit vor der Lostrennung der Nestorianer von der Kirche hinaufzurücken ist, indem sie von den verschiedenen orientalischen Secten, die in keiner Gemeinschaft mit ihnen stehen, angenommen, ihren Sammlungen zu Grunde gelegt und in verschiedene Sprachen übersetzt worden ist. Diese Sammlung hat Renaudot in einer Pergament-Handschrift der Mediceischen Bibliothek aus dem 10ten oder 11ten Jahrhundert gesehen²⁾. Sie enthält mehrere Stücke aus den

¹⁾ Corpus Ign. p. 213. 245.

²⁾ Renaudot, Perpétuité de la foi. l. 9. ch. 1. T. 3. col. 1163 ed. Paris. 1841. Cf. Ejusd. Coll. Liturg. Oriental. ad Liturg. S. Ignatii. T. 2. p. 225 ed. Francof. 1847 et ad Liturg. Joh. Acoemeti not. 5. T. 2. p. 488.

Ignatianischen Briefen, indem diese, wie der Sammler sagt, wegen des besondern Ansehens des antiochenischen Bischofs, den Canones gleich geachtet werden, obgleich sie keine Canones sind. Nun entsprechen diese Stücke, wie Renaudot berichtet, dem griechischen Mediceischen Texte vollkommen, und sind nicht nur aus den Briefen an Polycarp und an die Ephesier, sondern auch aus jenen an die Magnesier, Trallenser, Philadelphier und Smyrnäer.

Dieselbe Sammlung der Canones findet sich noch in Paris in einer andern Handschrift, welche Renaudot eigenthümlich besessen und der Abtei St.-Germain-des-Prés hinterlassen hat. Cureton beschreibt ¹⁾ ihren Inhalt so, dass er fast ganz zusammenfällt mit dem von Renaudot angegebenen der Florentinischen Handschrift. In derselben fanden sich richtig die oben erwähnten Stücke aus Ignatius und Cureton hat sie in sein Corpus Ignatianum aufgenommen ²⁾. Sie entsprechen ganz dem von Renaudot im Allgemeinen ausgesprochenen Urtheil, indem sie den Mediceischen Text wiedergeben.

Der Nestorianer Ebed Jesu, Metropolit von Soba (Ende des 13ten, Anfang des 14ten Jahrhunderts), der einen Catalog der Schriftsteller, die zu seiner Secte gehörten, oder die er dazu rechnet, geschrieben hat, erwähnt auch der Briefe des Ignatius, aber auf eine Art, die gar nicht zweifeln lässt, dass er dem neuen Texte entgegensteht. Damasus, sagt er ³⁾, episcopus Romae scripsit de re fidei et canones et Ignatius similiter. Dass hier von den Briefen des Ignatius die Rede ist, wie Asseman ⁴⁾ und Fabricius ⁵⁾ annehmen, daran kann kein Zweifel sein. Denn auch die Werke des Damasus, in denen dieser vom Glauben und von den Kirchengesetzen schreibt und mit denen Ebed Jesu die Werke des Ignatius zusammenstellt, sind Briefe gewesen. Nun ist es gerade das Eigenthümliche des neuen Textes alle Stellen auszulassen, welche

¹⁾ Corpus Ignat. p. 342. ²⁾ Ibid. p. 197, 232. ³⁾ c. 9. ap. Assem. Bibl. Or. T. 3. P. 1. p. 16. ⁴⁾ l. c. p. 17. ⁵⁾ Bibl. Graeca. T. 5. p. 4.

vom Glauben und von der Kirchenordnung handeln; die Mediceischen Briefe aber könnte man nicht kürzer und treffender characterisiren, als indem man sagt, sie seien über den Glauben und die Kirchengerechtigkeit geschrieben ¹⁾).

Der Beweisgrund, den wir so eben durchzuführen uns bemüht haben, ist kein bloss negatives Argument. Das argumentum a silentio ist vollkommen berechtigt, wenn sich zeigen lässt, dass die Zeugen und Documente hätten reden müssen. Nun ist es unglaublich, dass der ächte Text so verschollen gewesen sein soll, dass sich gar keine Spur desselben zeigte. Es ist doch wohl die erste Forderung einer soliden Kritik, dass äussere Zeugnisse da seien, die mit den innern

¹⁾ Pearson hat (P. 1. c. 2.) ein doppeltes Citat aus einem arabisch geschriebenen Schriftwerke, dessen Verfasser ein Jacobite Ibn Zohra gewesen sein soll. Das erste Citat aus dem, nach Bunsen erfundenen Brief an die Smyrner, entspricht dem Mediceischen Texte: Dicit Ignatius, patriarcha Antiochensis, sagt Ibn Zohra in seinem Werke gegen Eutyches (c. 4.) tertius a Petro apostolo in epistola sua ad Smyrnenses: Et vos etiam estote persuasi in Domino nostro Jesu Christo, qui ex semine Davidis prophetae quoad corpus, at filius Dei in veritate ejus, natus ex Maria virgine et baptizatus a Joanne et crucifixus propter nos sub praefectura Pontii Pilati. Dann folgt ein Zeugnis aus dem erfundenen Briefe an die Antiochener, so dass sein Exemplar dem Medicäer entsprach, der auch diese unächtigen Briefe neben den ächten hat.

Es ist sehr zu bedauern, dass eine syrische Uebersetzung der Ignatianischen Briefe, welche sich am Ende des 16ten Jahrhunderts in Rom befand, nicht weiter benützt worden und nunmehr ganz verschollen ist. Dieselbe hatte ein Patriarch von Antiochien, Ignatius, auch Mehemet-Allah genannt, welcher bei der Reformation des Kalenders unter Gregor XIII zu Rom war, dahin gebracht, und hinterliess sie daselbst mit seinen übrigen Büchern. Schon Usserius hatte Kunde davon durch einen Catalog dieser Bücher, der nach England gekommen war, erhalten und den Wunsch geäussert, sie möchte verglichen werden. (Diss. de epist. Ignatii c. 4.) Asseman erwähnt dieselbe (Bibl. Orient. T. 3. P. 1. p. 17) aber so, dass man merkt, dass er sie nie gesehen habe. Der Verfasser vorliegender Abhandlung liess zu Rom eine Anfrage darnach stellen. Allein er gelangte leider zu keinem Resultat, indem die politischen Wirren alle weiteren Schritte unmöglich machten.

Gründen, die man zu finden glaubt, übereinstimmen. Ohne irgend einen Bürgen wird keiner ein Buch alsogleich für das halten, wofür es sich ausgibt, es müssten denn die inneren Gründe von einem Gewichte sein, das die von Bunsen angeführten gewiss nicht haben. Wir sind hinsichtlich des neuen Fundes in einem ganz anderen Falle als diejenigen, die den hergebrachten Text vertheidigten, da Usser seine lateinischen Uebersetzung und Vossius den Mediceischen Text entdeckten. Der früher in allgemeinem Ansehen stehende Interpolator, der jetzt für einen zweiten Ueberarbeiter gelten soll, hatte alle Zeugnisse des Alterthums gegen sich. Unser Mediceische Text, den man jetzt zu einem interpolirten machen will, hat die meisten positiv für sich, keinen gegen sich. Der seinsollende neue Text steht ganz allein da, ohne irgend eine Auctorität, die für ihn spräche, nur mit der desjenigen, der ihn zuerst niedergeschrieben hat, also eines durchaus unbekannten Menschen, dessen Gültigkeit als Zeuge sich nicht beweisen lässt.

Es lässt sich aber ferner zeigen, dass es Leute gab, die den Cureton'schen Text kennen konnten, und die das grösste Interesse hatten, ihn hervorzuziehen, wenn er wirklich als das existirt hätte, wofür Bunsen ihn ausgibt. Gegen Niemanden wurde Ignatius mehr angewendet als gegen die Monophysiten. Theodoret, Bischof von Cyrus, lässt in seinen Dialogen gegen die Eutychianer den Eranisten als Repräsentanten derselben den Orthodoxen auffordern, ihm nebst den Schriftstellen auch Zeugnisse alter Väter beizubringen. Es sollten jedoch berühmte und über jeden Zweifel erhabene sein: er werde nicht *ἄνδρας ἀσκήτους ἢ ἀμφιβόλους* annehmen. Der Orthodoxe fragt ihn, ob er Athanasius, Gregorius, Ambrosius, Flavianus, Johannes Chrysostomus für solche halte und bietet sich an, ihm Zeugnisse von diesen, sowie von Ignatius, Irenäus, Hippolytus und Methodius aufzuweisen. Der Eranist nimmt sie alle an, worauf ihm sein Gegner zehn Stellen aus Ignatius vorlegt, die sich nicht im Cureton'schen Text vorfinden. Gelasius, ein anderer Bekämpfer der Monophysiten, führt in seinem Buche *de duabus naturis in Christo* ebenfalls zwei im

Syrier fehlende Zeugnisse aus dem Epheserbriefe an Ephräm, Patriarch von Antiochien, bezieht sich in seinem Buche de sacris Antiochiae legibus gegen die Severianer, nach dem Zeugnisse des Photius ¹⁾ auf eine Stelle des Smyrnäerbriefes, um zu zeigen, dass man die Naturen in Christo mit dem Artikel ausdrücken dürfe. Wenn die Syrischen Jacobiten irgend eine Kunde von dem vorgeblichen kürzesten und reinsten Texte gehabt hätten, wie leicht wäre es ihnen gewesen, sich aller dieser Angriffe dadurch zu entledigen, dass sie sich auf den Text beriefen, worin die gegen sie gekehrten Stellen nicht vorkommen. Sie mussten ihn aber kennen, denn die Cureton'sche Handschrift ist von einem Monophysiten geschrieben, indem es in der Gegend, wo sie gefunden wurde, nur Monophysiten gibt und daher die Syrier, mit denen diese ägyptischen Mönche in Verbindung stehen, die Monophysitischen sind. Weit entfernt aber, dass sich irgend eine Spur vorfinde, dass die Monophysiten unsern Ignatius als einen bestrittenen und zweifelhaften Zeugen verwarfen, nehmen sie ihn in derselben Gestalt an wie wir und suchen ihn, da seine Authentie ihnen unzweifelhaft vorkömmt, auf ihre Seite zu ziehen. Diess geht schon aus den eben erwähnten Dialogen des Theodoret hervor. Anastasius der Sinaite hat in seinem Hodegos unter den Väterzeugnissen, welche die Theodosianer und Gajaniten, Monophysitische Sectirer, damals anführten, eine Stelle aus dem Ignatianischen Römerbriefe. Der Patriarch Timotheus bei Cureton gebraucht die von ihm angeführten Stellen in einer Schrift gegen das Concil von Chalcedon, Renaudot berichtet, dass die Jacobiten sich verschiedener Zeugnisse unseres Kirchenvaters bedienten, wie man aus einem Tractatus de fide Patrum und verschiedenen Sammlungen sehe ²⁾. Cureton hat diese Citate in der That aufgefunden und unter seinen Fragmenten in dem Corpus Ignatianum herausgegeben. Sie stimmen mit dem Mediceischen Texte überein. Hieraus sieht man, dass ein kürzerer

¹⁾ Biblioth. n. 228. ²⁾ T. 2. Lit. Oriental. p. 488.

Text als der unsrige auch denen unbekannt war, die ihn aufbewahrt haben sollen, und denen am meisten daran gelegen sein musste, ihn zu gebrauchen.

So weit von diesem argumentum a silentio, dessen Kraft jedoch Niemand verkennen wird. Gehen wir über zu den zahlreichen Beweisen, die positiv dem Mediceischen Texte das Wort sprechen. Bunsen gegenüber wenden wir nur die vorsebastianischen Zeugnisse an, indem er die späteren als solche verwirft, die sämmtlich vom Verfälscher oder von Eusebius in die Irre geführt worden seien. Welche Wahrscheinlichkeit dieses habe, will ich dahin gestellt sein lassen. Cureton dagegen hat es uns zur Nothwendigkeit gemacht, von mehreren nacheusebianischen Zeugnissen zu sprechen, indem er der älteren und vorzüglicheren uns zu berauben sucht.

Der Brief des Polycarpus an die Philippenser wurde von jeher von den Freunden des Mediceischen Ignatius als ein Hauptzeugniß für die Aechtheit der sieben Briefe angeführt, und eben desshalb wurde die Aechtheit dieses Documents von den Gegnern auf das Lebhafteste bestritten. Die fragliche Stelle des Briefes von Polycarp spricht nicht minder klar gegen den Cureton'schen Ignatius, und desshalb hat es sich Bunsen zur Aufgabe gemacht, die Einwendungen eines Daillé und Blondell gegen diesen Theil des Briefes wenigstens wieder aufzuwärmen. Er soll ein unächter Beisatz sein. Die Stelle heisst: Ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα ἂν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποχομίσῃ γράμματα. Ὅπερ ποιήσω, ἂν λάβω καιρὸν εὐθετον, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολάς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλὰς ὅσας εἶχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε. Αἵτινες ὑποτιταγμένοι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ. ἐξ ὧν μεγάλη ὠφελήθηται δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσιν.

Diese Stelle, um deren Willen Usser und Pearson Polycarp den ersten Sammler der Ignatianischen Briefe nennen, spricht im Plural von Briefen, die Ignatius »uns« d. h. dem

Polycarp und dem Smyrnäern geschickt habe. Dieses setzt offenbar einen Brief an die Smyrnäer voraus, wie Bunsen selbst gesteht ¹⁾. Dann heisst es: καὶ ἄλλὰς ὅσας εἶχομεν παρ' ῥμῶν; dieses deutet wiederum auf einige andere Briefe. So haben wir jedenfalls mehr als drei Briefe des Ignatius anzunehmen, unter denen einer namentlich erwähnt wird, der beim Syrier fehlt. Ferner gibt Polycarp als Inhalt der Briefe des Ignatius: περιέχουσι πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομήν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. Nun ist es gerade das Eigenthümliche des Cureton'schen Uebersetzers, dass die Stellen, die von Glaubenssachen, namentlich von der Gottheit Christi handeln und gegen die damaligen Irrlehren gerichtet sind, darin fehlen. Im Briefe an Polycarp steht nach dem Syrier nur folgender, höchst allgemeiner Satz ²⁾: Illi qui existimati, quod sunt aliquid et docent doctrinas alienas ne stupefaciant te. In dem an die Epheser findet sich bloss die abgekürzte Stelle von der Macht des Kreuzes und den dreien Geheimnissen. Der Römerbrief hat keine dogmatische Stelle. Wo sind also die Worte des Ignatius, aus denen die Philipper so grossen Nutzen für ihren Glauben ziehen sollen? (Μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε.)

Polycarp sagt, Ignatius habe ihm geschrieben, er solle einen Gesandten nach Syrien schicken. Hievon findet sich im syrischen Briefe an Polycarp nichts vor. Ignatius grüsst wohl am Schlusse jenen, der nach Syrien gehen soll. Allein hier hat der Syrier den Beisatz »pro me«, der deutlich zeigt, dass er diesen nach Antiochien gehenden für einen hielt, der als Nachfolger des Ignatius dahin geschickt wurde. Bunsen hat desshalb den Gesandten, der beim Medicäer nach Syrien geht, um der dortigen Kirche Glück zu wünschen wegen des hergestellten Friedens, geradezu für eine Erfindung erklärt.

¹⁾ Briefe an Neander S. 108.

²⁾ n. 1. Nach der wörtlichen lateinischen Uebersetzung von Cureton bei Bunsen.

Man sieht, der Mediceische Text und diese Stelle im Briefe des Polycarp stehen und fallen mit einander. Welche Gründe hat nun Bunsen aufgebracht, um die Aechtheit des Zeugnisses bei Polycarp umzustossen? Der Hauptgrund ist ¹⁾ ihm dieser, dass hier die offenbare Erdichtung der sieben Briefe und der Gesandtschaft nach Antiochien fortgeführt werde. Allein diess ist gerade das jetzt zu Beweisende. Es soll gezeigt werden, dass die sieben Mediceischen Briefe nicht ächt sind, und nun wird das Zeugniß des Polycarp, das die Frage mitentscheiden muss, damit angegriffen, dass die sieben Briefe unächt sind.

Ein anderer von Dailé bereits angewendeter höchst läppischer Grund ist dieser, dass Polycarp von Ignatius als wie von einem bereits Verstorbenen spricht ²⁾, und dennoch am Schlusse die Philipper auffordert, was sie Näheres über Ignatius und seine Genossen erfahren hätten, ihm wissen zu lassen ³⁾: *et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis significate*. Polycarp, der den Tod des Ignatius nur im Allgemeinen erfahren hatte, oder vielleicht bloss vermuthete, das Urtheil müsse vollstreckt sein, will von den Philippern bestimmtere oder doch detaillirtere Nachricht darüber erhalten. Die Philipper hatten eben Einige der Ihrigen dem Ignatius als Begleitung beigegeben, wie wir aus dem Anfange des Briefes von Polycarp ersehen (*συνεχάρην ὑμῖν*) *προπέμψασιν, ὥς ἐπέβαλεν ὑμῖν τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἀγιοπρέπεσι δεσμοῖς*. Polycarp antwortet in diesem seinen Briefe auf einen der Philipper, worin sie ihn baten, ihnen die Briefe des Ignatius, die er hätte, zu schicken, die ihrigen aber dem Gesandten nach Syrien mitzugeben. Dieser Brief und die Antwort wurden gewechselt, ehe die Philipper, die Ignatius begleiteten, von Rom zurückgekehrt waren. Es hiesse einem Verfälscher gar zu wenig Verstand zutrauen, wenn man ihn eines so offenbaren Widerspruchs zeihen wollte, und würde schlecht zur Schlaueit passen, die ihm sonst im reichsten Masse zugetheilt wird.

¹⁾ p. 107. ²⁾ n. 9. ³⁾ n. 13.

Der dritte aus dem Mangel an Zusammenhang genommene Grund ¹⁾, es stehe nämlich schon vorher ein Endgruss ²⁾, beweist eben so wenig. Man müsste das ganze 16te Kapitel des Paulinischen Römerbriefes für beigefügt halten, weil im letzten Verse des 15ten der Gruss steht: *Deus autem pacis sit cum omnibus vobis. Amen* ³⁾. Im Ignatianischen Briefe an Polycarp stehen auch nach dem Syrischen Texte einige Sätze nach demjenigen, was Bunsen für einen Endgruss ausgibt. Es ist die Sitte der apostolischen Männer gewesen, nachdem der dogmatische oder moralische Stoff erschöpft war, den Gruss zu setzen, Aufträge und Personalnachrichten aber nach demselben; ja sie kehren mitunter sogar zur Ermahnung und Belehrung noch einmal zurück. Wie wäre es endlich, wenn die Forderung, welche Bunsen an den Brief des Polycarp stellt, gegen den Römerbrief in der Gestalt, wie der syrische Text ihn uns gibt, gekehrt würde? Hier hat der Syrier ein bedeutendes Stück nach dem Grusse beigesetzt, das nach unserm Texte im Trallenserbriefe steht; und dennoch findet Bunsen, dass der Zusammenhang dieses Stückes im Römerbriefe ein vollkommener, im Trallenserbriefe ein sehr loser ist.

Die Aechtheit unserer Stelle des Briefes von Polycarp steht fest nicht bloss durch das Citat bei Eusebius ⁴⁾ und das Zeugniß bei Photius ⁵⁾, sondern man muss auch hinzunehmen, was Hieronymus in seinem Catalog über diesen Brief des Polycarp berichtet: *Scriptis ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur.* Die öffentliche Lesung dieses Briefes machte, dass eine Verfälschung desselben ebenso unmöglich wurde wie bei den hl. Schriften. Wie hätte Eusebius von einem Werke, das zu seiner Zeit öffentlich vorgelesen wurde, eine verfälschte Ausgabe citiren können,

¹⁾ Bunsen, Briefe an Neander p. 109. ²⁾ n. 12. ³⁾ Dieser Grund gilt speciell gegen Bunsen. ⁴⁾ Hist. Eccl. l. 3. c. 36. ⁵⁾ Cod. 126. *Αέγει δὲ καὶ τὰς ἐπιστολὰς αὐτοῖς Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου ἀπεσταλκένας καὶ αἰτεῖται ἀναδιδαχθῆναι παρ' αὐτῶν εἴ τι περὶ ἐκείνου διαχούσαιεν.*

ohne dass sich allgemeiner Widerspruch dagegen erhoben hätte.

Ausserdem bietet der auch von Bunsen anerkannte Theil eine Erscheinung dar, auf welche schon Pearson ¹⁾ zu Gunsten der Aechtheit des Mediceischen Textes aufmerksam gemacht hat, und die wir ebenfalls Bunsen gegenüber benützen können, indem sie bestätigt, dass Polycarpus unsern Text der Ignatianischen Briefe vor sich hatte. Es ist diess die Verwandtschaft in Ausdruck und Gedanken zwischen den Briefen des Ignatius und dem des Polycarp, welche offenbar voraussetzt, dass dieser die Briefe des Antiochenischen Bischofs, und zwar wie wir sie besitzen, vor Augen hatte. Voll der Lesung der Schreiben seines von ihm bewunderten Freundes übertrug er unwillkürlich dessen Worte in seine eigene Schrift. Diese Erscheinung steht nicht vereinzelt da. Wir sehen, dass stets in der katholischen Kirche, wo alles Gewicht auf die Tradition gesetzt wird, spätere Kirchenväter sich an den Ausdruck der früheren anschliessen, die *θεολογούμενα* derselben aufnehmen und ausbilden, so dass die Spur eines jeden sich weit hinauf verfolgen lässt. So verfahren schon die apostolischen Väter mit der Schrift, deren Ausdrucksweise sie sich aneigneten und deren Worte sie oft mit den eigenen vermengten. Ausdrückliche Citate waren damals nicht sehr in Gebrauch. Aber mehr noch als ein Citat ist es, zu sehen, wie ein Werk in Anlage, Sprache und Inhalt ein anderes voraussetzt.

Gleich am Anfange des Briefes nennt Polycarp den Ignatius und seine Genossen *τοὺς ἐνείλημμένους τοῖς ἁγιοπρέπεσι δεσμοῖς, ἅτινά ἐστι διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων*. So sagte Ignatius im Briefe an die Smyrnäer ²⁾: *δεδεμένος θεοπρεπεστάτοις δεσμοῖς πάντας ἀσπάζομαι*, und im Briefe an die Epheser ³⁾: *δεσμὰ περιφέρω τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας*. Polycarp schreibt an seine Philipper ⁴⁾: *Οὔτε γὰρ ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται*

¹⁾ P. 1. n. 6. ²⁾ n. 11. ³⁾ n. 11. ⁴⁾ n. 3.

κατακολουθῆναι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου ὅς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὅς καὶ ἀπὸν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς. Aehnlich ist, was Ignatius an die Epheser schreibt ¹⁾: Οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου, μεμαρτυρημένου, ἀξιωμακαρίστου· οὐ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἔχνη εὐρεθῆναι, ὅταν Θεοῦ ἐπιτύχω, ὅς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Was Ignatius so sehr einprägt, so oft wiederholt, predigt auch Polycarp den Philippern ²⁾, sie möchten nämlich sein ὑποτασσόμενοι πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς Θεῷ καὶ Χριστῷ. Den Diaconen empfiehlt Polycarp ³⁾: ὁμοίως διάκονοι ἀμεμπτοὶ κατενώπιον αὐτοῦ δικαιοσύνης, ὡς Θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων. So hatte Ignatius an die Trallensischen Diaconen geschrieben ⁴⁾: δεῖ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίον Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας Θεοῦ ὑπηρεταί.

Ignatius hatte dem Polycarp eindringlich empfohlen ⁵⁾: χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν, und die Häretiker seiner Zeit getadelt, weil sie dieses nicht thaten ⁶⁾: περὶ ἀγαπῆς οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου. Beinahe mit denselben Worten ermahnt Polycarp die Presbyter, sie möchten sein μὴ ἀμελοῦντες χήρας ἢ ὀρφάνου ἢ πένητος ⁷⁾. Woher jene Worte, die wir jetzt nur noch in der lateinischen Uebersetzung besitzen, als aus Ignatius: Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audiui in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistolae ejus: de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis ⁸⁾? Wie Ignatius an die Ephesier schreibt ⁹⁾: ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, so Polycarp an die Philipper ¹⁰⁾: Nihil vos latet. Polycarp empfiehlt die Briefe des Ignatius beinahe mit dessen Worten ¹¹⁾: sie enthalten, sagt er, πᾶσαν

¹⁾ n. 12. ²⁾ n. 5. ³⁾ n. 5. ⁴⁾ n. 2. ⁵⁾ n. 4. ⁶⁾ Smyrn. 6. ⁷⁾ n. 6.

⁸⁾ n. 11. Cf. Ephes. 12. ⁹⁾ n. 14. ¹⁰⁾ n. 12. ¹¹⁾ n. 13.

οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν, wie jener sagt: *ἔτοιμοί ἐστε εἰς εὐποιῖαν Θεῷ ἀνήκουσαν* — *τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν* — *τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν*. Ueberall gleiche Gedanken, gleiche Hauptanliegen, wörtliche Uebereinstimmung. Nun aber beziehen sich diese Anspielungen auf die Briefe des Ignatius fast alle auf Stellen, die nicht im Cureton'schen Syrier stehen; sie setzen den Ignatius des Eusebius voraus.

Cureton behandelt in seinen „Vindiciae“ diesen Grund, der ihm von Wordsworth war eingewendet worden, höchst geringschätzig. Allein vorausgesetzt, dass Polycarp, wie wir gezeigt haben, die Ignatianischen Briefe ausdrücklich erwähnt und vor sich hatte, kann man hier nicht bloss eine zufällige, geringfügige Aehnlichkeit finden.

Ausser diesem Briefe von Polycarp hat Pearson ¹⁾ auch auf den Dialog Lucians vom Tode des Peregrinus aufmerksam gemacht, in welchem sich offenbare Anklänge an die Schicksale und Briefe des Ignatius finden.

Das sicher Historische von diesem Peregrinus ist folgendes. Er wurde geboren zu Parium, einer römischen Colonie in Mysien am Hellespont und war Cynischer Philosoph. Aulu-Gellius erzählt von ihm in den Attischen Nächten ²⁾, er habe in Athen den Peregrinus, später Proteus genannt, kennen lernen, *virum gravem et constantem*. Diesen habe er in der Bauernhütte, die er ausserhalb der Stadt bewohnte, besucht, und unter anderm Schönen dieses ihn sagen hören: „Ein Weiser würde nicht sündigen, wenn seine Sünden auch Göttern und Menschen verborgen blieben; denn man müsse sich lasterhafter Handlungen nicht aus Furcht vor Strafe und Schande, sondern aus Liebe zu Allem, was recht und schön ist, enthalten.“ Dass aber Aulu-Gellius sich vom Scheine täuschen liess, lässt sich wohl bei einem Cyniker vermuthen. Tatian ³⁾ beschreibt ihn mit vernachlässigtem Bart- und Haupt-

1) P. 1. c. 2. 2) l. 12. c. 11. 3) Oratio contra Graecos. c. 25.

haare, mit langen Nägeln, Stock und ledernem Ranzen und hält sich nicht wenig über seine Bettelei, seine Gefrässigkeit und sein Schmähen über diejenigen, die ihm nichts gaben, auf. Dasselbe bestätigt ein Zug von ihm, den Philostratus im Leben des Herodes Atticus ¹⁾ aufbewahrt hat, die cynische Frechheit nämlich, mit der er einen Mann wie Herodes Atticus überall anbelferte und dessen Verdienste herabsetzte. Er gerieth zuletzt auf den Einfall, sich bei den Olympischen Spielen selbst zu verbrennen, um sich auf diese Weise einen unsterblichen Namen zu machen, und führte dieses Vorhaben nach dem Chronikon des Eusebius im fünften Jahre des Marcus Aurelius, 167 nach Christus, aus ²⁾. Dieses seines Todes erwähnt auch Tertullian ³⁾ und Ammianus Marcellinus ⁴⁾. Athenagoras ⁵⁾ berichtet, es sei dem Proteus, der sich bei Olympia in das Feuer gestürzt habe, eine Bildsäule in seinem Geburtsorte Parium errichtet worden, von welcher es heisse, sie gebe Orakel von sich.

Dieses ist das unzweifelhaft Historische aus der Lebensgeschichte dieses Mannes. Ob nun, was Lucian in seinem Briefe vom Tode des Peregrinus sonst von ihm erzählt, volle historische Wahrheit sei, hierüber wird gestritten. Er lässt ihn nach einem durch Vaternord und Knabenschändung befleckten Leben Christ und als solcher christlicher Schriftsteller und Bischof werden, dann in dieser Eigenschaft vom heidnischen Präfecten in Syrien in das Gefängniss werfen, aus dem er aber wieder entlassen worden sei. Bald aber hätten ihn die Christen selbst wegen Genusses verbotener Speisen aus der Kirchengemeinschaft gestossen, und nun sei er Cyniker geworden. Wieland hat sich in seiner Uebersetzung Lucians in einer eigenen Abhandlung ⁶⁾ viel Mühe

¹⁾ II. p. 563. Eine andere Anecdote siehe in Lucians Dämonax.

²⁾ Apud Pisas Peregrinus philosophus rogo quem ex lignis composuerat incenso semet superfecit. ³⁾ Ad martyres c. 4. Peregrinus qui non olim se rogo immisit. ⁴⁾ I. 29. ⁵⁾ Legat. pro christianis. n. 26. ⁶⁾ III. Th. S. 93. der Leipziger Ausg. v. 1788.

gegeben, zu beweisen, dass Alles reine geschichtliche Wahrheit sei bis auf die Form der Erzählung. Allein die Uebereinstimmung der Lucianischen Erzählung in vielen Zügen mit den Schicksalen der zwei berühmtesten christlichen Märtyrer der damaligen Zeit, Ignatius und Polycarp nämlich, scheint uns zu auffallend, als dass wir Wielands Ansicht unbedingt annehmen könnten. Lucian hat wohl das wahre Factum vom Tode des Peregrinus benützt, um eine Art von Don Quixote daraus zu machen, und die berühmteren christlichen Märtyrer jener Zeit zu verspotten, indem er Züge von ihrem Leben und Tode beifügte und carrikirte ¹⁾. Auch mag Pearsons Ansicht Grund haben, dass Peregrinus, der Christ und Bischof in Syrien oder Palästina gewesen sein soll ²⁾, also den Martertod des Ignatius kennen musste, oder auch als Heide davon erfuhr, diese christlichen Helden mit seinem cynischen Tode nachahmen wollte. Jedenfalls findet sich ein solches Zusammentreffen in einzelnen Zügen und auch Ausdrücken, dass man nicht zweifeln kann, dass sie von Lucian mit Absicht ist herbeigeführt worden sei.

Ein Zug, der bei Peregrinus an den Martertod des Polycarp erinnert, ist, was Lucian erzählt ³⁾, es hätten ihm leichtgläubige Leute erzählt, vom Scheiterhaufen sei beim Tode Peregrinus ein Geier aufgestiegen. Eine Taube soll nach den Acten Polycarps, der auch den Feuertod starb, vom Scheiterhaufen

¹⁾ Ein anderes Beispiel dieser versteckten, vornehmen Art gegen das Christenthum zu polemisiren, wäre Josephus, der in seiner Archäologie (Antt. XVIII. 3, 4.), nachdem er kurz von Jesus geredet, ausführlich die Geschichte jener römischen Matrone Paulina erzählt, mit welcher der Wüstling Decius Mundus, nach Bestechung der Priester im Heiligthume der Isis als vorgeblicher Anubis Beilager gepflogen, — offenbar wie Sepp richtig bemerkt, um das Geheimniss der Menschwerdung in den Schlamm zu ziehen, da dieser Vorgang zu seiner Geschichte in gar keinem Bezuge steht. Wozu erzählt er auch wiederholt von sich (Vita n. 2.) und von Samuel (Antt. V. 10, 4.) dasselbe, was das Evangelium vom zwölfjährigen Jesus berichtet?

²⁾ Dial. de morte Peregrini. n. 4. ³⁾ n. 39.

aufgestiegen sein, als er mit einem Dolche durchstossen wurde ¹⁾. Wenn auch hier an den Adler gedacht werden kann, der bei Apotheosen losgelassen wurde, so ist es nicht wahrscheinlich, dass Lucian hierauf anspielen wollte, indem jener Adler, wie Allen bekannt war, oben angebunden wurde, und Niemand ein Wunder darin sah. Hier wird der Geier als eine ausserordentliche Erscheinung betrachtet und ihm eine menschliche Stimme gegeben. Der Geier ist aus Spott statt der Taube gesetzt, dessen natürliches Gegentheil er ist, und ebenso, wie über dem Scheiterhaufen Peregrins die übernatürliche Stimme des Geiers, erscholl beim Tode Polycarps eine Stimme vom Himmel ²⁾.

Ueberaus auffallend ist aber die Aehnlichkeit mit Ignatius. Wie dieser soll Peregrinus Bischof in Syrien gewesen sein: νομοθέτα ἔχρῳντο καὶ προσιάτην ἐπέγραφον ³⁾; er soll unter den Christen im grössten Ansehen wegen seiner Kenntnisse gestanden haben; er soll sogar Schriftsteller gewesen sein ⁴⁾. In Syrien wird er gefangen gesetzt gerade wie Ignatius. Die Bischöfe und Priester (οἱ ἐν τέλει), die zu ihm zusammenströmen, nachdem sie die Wächter bestochen hatten, worunter selbst Gesandte der asiatischen Städte genannt werden ⁵⁾, entsprechen den Bischöfen und andern Gesandten der asiatischen Gemeinden, die Ignatius zu begrüßen kamen ⁶⁾; und dass seinen Wächtern Geld gegeben wurde, geht aus dem Römerbriefe hervor ⁷⁾. Dem Peregrin wurde alles Nothwendige von den Christen gebracht; sie gaben sich alle Mühe, ihn zu befreien ⁸⁾, wie auch von Ignatius aus dem Epheser- und Römerbriefe bekannt ist. Lucian macht sich besonders lustig über die Ruhmsucht seines Peregrinus, die ihn trieb, sich selbst zu tödten; er urtheilt auf heidnische Weise von dem Verlangen des Ignatius nach dem Martertod und setzt es auf gleiche Stufe mit der heidnischen und cyni-

¹⁾ n. 16. ²⁾ n. 9. ³⁾ n. 11. ⁴⁾ Cf. Ignat. Ephes. 20. ⁵⁾ n. 12. 13, ⁶⁾ Eph. 1. 2. Magn. 2. &c. ⁷⁾ n. 5. ⁸⁾ n. 12.

schen Prahlerei seines Peregrinus. Die Christen sollen Peregrin in seiner Gefangenschaft als einen neuen Socrates angesehen haben ¹⁾; Ignatius klagt über diejenigen, die ihn Märtyrer nannten ²⁾. Wie Ignatius sich den Namen *θεοφόρος* beilegt, so will Peregrin Phōnix genannt werden ³⁾. Den Namen *κακοδαίμων*, den Trajanus nach den Acten des Ignatius ⁴⁾ diesem beilegte, wird von Lucian auf Peregrin übertragen ⁵⁾. Lucian erzählt ⁶⁾, Proteus sei, als er aus Syrien gekommen, von Troas auf dem Ägäischen Meere abgesehelt, gerade die Reise des Ignatius, der von Syrien nach Smyrna, Troas, Philippi geführt wurde. Wie Ignatius an alle vorzüglicheren Kirchen schreiben wollte und zum Theile auch schrieb ⁷⁾, so heisst es von Proteus ⁸⁾: *γραφὴ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους*, eine Inhaltsanzeige, die mit der, welche Polycarp von den Briefen des Ignatius gibt, nicht schlecht übereinstimmt. Endlich hat Ignatius die Kirchen aufgefordert, Gesandten nach Antiochien zu schicken. So wird von Peregrin berichtet ⁹⁾: *τινὰς ἐπὶ τούτῳ πρεσβευτὰς τῶν ἐταίρων ἐχειροτόνησε, νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας*. Dieses sind zum Theile selbst die Ausdrücke, zum Theile eine Parodie der Worte, deren sich Ignatius bedient: *πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην εἰς τὸ γινόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς* ¹⁰⁾ und *πρέπει . . . χειροτονῆσαι τινα . . . ὃς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι* ¹¹⁾. Der Ausdruck *ἐχειροτόνησε* bei Lucian kann in dieser Weise gebraucht nur ein christlicher sein. Er ist ein offener Beweis, dass Züge von Lucian aufgenommen wurden, die anderswoher als vom heidnischen Peregrinus genommen waren. In Allem aber zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung.

¹⁾ n. 12. ²⁾ Magn. 4. ³⁾ n. 27. ⁴⁾ c. 2. ⁵⁾ n. 1. 42. ⁶⁾ n. 43. ⁷⁾ Rom. 4. Polyc. 8. ⁸⁾ n. 41. ⁹⁾ Ibid. ¹⁰⁾ Smyrn. 11. ¹¹⁾ Polyc. 7.

Nun ist das zuletzt erwähnte Factum der Absendung von Gesandten eine Eigenthümlichkeit des Mediceischen Textes, die sich im Syrischen durchaus nicht vorfindet und desshalb von Bunsen für eine Erfindung des Interpolators und für ein Merkmal der Unächtheit des Smyrnäer Briefes und der oben berührten Stelle aus dem Philipper - Briefe des Polycarp angesehen wird.

Zu diesen Zeugnissen lässt sich die oben S. 60 erwähnte Stelle aus Theodotus, dem Valentinianer, hinzufügen. Auch die apostolischen Constitutionen könnten vielleicht zu Resultaten in unserer critischen Frage führen, indem sie die Ignatianischen Briefe offenbar stark benützt haben und mitunter auch wörtliche Anklänge an die Mediceischen Beisätze liefern, deren Lehre sie hinsichtlich der Hierarchie ohnediess wiedergeben. Dieses wird aber dann erst möglich sein, wenn ihr ursprünglicher Text sicher hergestellt sein wird.

Nach so vielen Beweisen könnten wir uns der Mühe überhoben erachten, die späteren Zeugnisse zu prüfen, wenn Cureton sich nicht, um die Entstehung des Mediceischen Textes so weit möglich hinabzudrücken, bemüht hätte, uns auch diese zum Theile zu nehmen.

Chrysostomus nimmt namentlich in seiner Homilie auf den hl. Ignatius vielfach Bezug auf dessen Briefe, nach denen er den Geist und die Vorzüge dieses grossen Märtyrers beschreibt. Cureton behauptet, es lasse sich nicht nachweisen, dass er den Mediceischen Text gekannt habe. Dieses muss in Abrede gestellt werden. Obgleich die umschreibende Darstellung des Chrysostomus die Spuren nicht immer ganz deutlich sein lässt, findet sich doch eine wörtliche Uebereinstimmung mit einem dem Mediceischen Römerbriefe eigenthümlichen Schriftcitat ¹⁾: *Τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλέπομενα αἰώνια*; nämlich jene Worte des Chrysostomus, die damaligen Zeitumstände hätten eine Seele verlangt, *τὰ μὴ βλέπομενα τῶν ὁρω-*

¹⁾ Rom. 3.

μένων προτιμῶσαν, und Ignatius habe die Gemeinden ermahnt, μηδὲν ῥηγεῖσθαι τὰ βλεπόμενα, Worte, die sich unter ganz deutlichen Anspielungen auf den Römerbrief vorfinden, so dass eine Abhängigkeit nicht geleugnet werden kann.

Das Zeugniß des Eusebius zweifelhaft machen wollen, heisst offenbare Thatsachen anfechten. Es wird eingewendet, dass Eusebius die Stelle ¹⁾, worin er von Ignatius und seinen Briefen zu reden anfängt, mit λόγος ἔχει beginne, dass er den Ignatianischen Briefen nicht gleiche Anerkennung mit dem ersten Briefe des Clemens zuzugestehen scheine, indem er sage ²⁾: *Ἡ μὲν οὖν τοῦ Κλήμεντος ὁμολογουμένη γραφὴ πρόδηλος. Εἴρηται δὲ καὶ τὰ Ἰγνατίου καὶ Πολυκάρκου.*

Cureton vergisst, dass er mit diesen Einwendungen die Aechtheit auch seiner Briefe angreift. Eusebius beginnt die Erzählung von Ignatius mit obengenannter Formel. Allein, sobald er auf die Briefe zu reden kömmt, hört die indirekte Rede auf. Dass er die Briefe gewiss für ächt ansah, geht daraus hervor, dass er Zeugnisse der Alten für dieselben anführt, was ihm stets als der Probestein der Aechtheit gilt ³⁾. Er sagt an einer andern Stelle ⁴⁾: es seien Viele gewesen, welche nach den Aposteln das Evangelium gepredigt; er wolle nur diejenigen auführen, von denen Schriften auf uns gekommen wären, wie Clemens, Ignatius u. s. w., eine zu bestimmte Art sich auszudrücken, als dass er sich ihrer bedient hätte, wenn er an der Aechtheit gezweifelt hätte. Mit eben derselben Bestimmtheit citirt er eine Stelle aus unserm Epheserbriefe in seinen Quaestiones ad Stephanum ⁵⁾ als von Ignatius geschrieben. Die objicirte Stelle aus H. E. III. 38 beweist, wenn man sie im Zusammenhange betrachtet, gerade das Gegentheil von dem, was Cureton darin finden will. Nachdem er von fälschlich dem Clemens zugeschriebenen Werken ge-

¹⁾ H. E. III. 36. ²⁾ Ibid. c. 38. ³⁾ I. III. c. 36. I. V. c. 8. ⁴⁾ I. III. c. 37. ⁵⁾ Scriptorum veterum nova collectio ab Angelo Majo. Romae 1825. Vol. I. p. 2.

prochen, sagt er: »Die allgemein anerkannte Schrift des Clemens also ist bekannt. Wir haben auch von denen des Ignatius und Polycarpus gesprochen«, d. h. sie sind ebenfalls ächte Schriften.

Eine Stelle aus dem siebenzehnten Capitel des Epheserbriefs, die nicht im syrischen Text sich vorfindet, wird von Athanasius in seiner Schrift *de Synodis Arimini et Seleucia* ¹⁾ citirt. Cureton sucht zu beweisen, dass diese Schrift interpolirt sei. Dass der Brief *de Synodis* Beisätze erhalten habe, gehe daraus hervor, dass schon Montfaucon nach Andern anerkenne, ein ganzes Stück n. 30. 31. müsse von Athanasius später beigefügt worden sein, indem es Ereignisse erwähne ²⁾, die nach der Zeit fallen, in der das Werk offenbar verfasst worden. Eine andere Stelle ³⁾ falle Cave ⁴⁾ auf, in welcher gesagt wird, Eusebius von Cäsarea habe ausdrücklich in einem Briefe an Euphrasion behauptet, Christus sei nicht wahrer Gott, was doch der offenbaren Lehre des Eusebius in seinen auf uns gekommenen Werken widerspreche. In der fraglichen Stelle, in welcher Athanasius den Ignatius citiren solle, geschehe dieses zu Gunsten des Ausdrucks *ἀγέννητος*, den Athanasius stets als der Schrift fremd und heidnischen Ursprungs verworfen habe, indem die Arianer desshalb diesen Namen Gott beileigten, um damit zu zeigen, dass Christus nicht Gott sein könne.

Erstere Erscheinung beweist bloss so viel, dass Athanasius zu verschiedenen Zeiten an seinem Werke arbeitete. Die zweite Aeusserung hinsichtlich des Eusebius darf uns bei Athanasius nicht auffallen, indem er anderswo deutlich sagt, Eusebius sei der Arianischen Häresie anfangs gefolgt, habe aber dann in der Nicänischen Synode mit unterschrieben ⁵⁾. Höchstens hätte sich Athanasius über Eusebius geirrt, dessen

¹⁾ Vol. 1. P. II. p. 761 ed. Montfaucon. ²⁾ In *epistolam de Synodis monitum*. Vol. 1. p. 714. ³⁾ n. 17. ⁴⁾ Leben von Eusebius §. 22.

⁵⁾ Valesius, Leben des Eusebius in der Ausgabe der Kirchengeschichte.

Gesinnungen in dieser Sache jetzt noch Gegenstand des Streites unter den Gelehrten sind. Was unsere Stelle angeht, worin Ignatius citirt wird, so hat Athanasius das Wort ἀγέννητος nie absolut verworfen. Er bemerkt wiederholt, dass es eine dreifache Bedeutung habe und in einem rechtgläubigen Sinne angewendet werden könne: καὶ γὰρ τὸ ἀγέννητον ὄνομα, ἰδίαν ἔχον διάνοιαν, καὶ δυνάμενον εὐσεβῶς προφέρεισθαι, αὐτοὶ πάλιν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐνθυμήσιν, ὡς ἠθέλησαν, ὀνομάζουσιν ἐπ' ἀτιμία τοῦ σωτῆρος. In unserer Stelle erwiedert er die Einwendung der Arianer, dass das ὁμοούσιος in der Synode gegen Paulus von Samosata sei verdammt worden. Man solle nicht so sehr über Wörter streiten; es sei auch so mit dem ἀγέννητος. Obgleich dieses Wort nicht in der Schrift vorkomme, so sei es doch von vielen vorzüglichen Männern gebraucht worden, so auch von Ignatius, und er habe erfahren, dass es eine dreifache Bedeutung habe. Hier ist also kein Grund, die Aechtheit der Stelle zu bezweifeln. Es lässt sich in Gegentheil aus ihr schliessen, wie allgemein anerkannt unser Text war, indem er den Katholiken wegen der Stelle, worin ἀγεννητός vorkommt, unbequem sein musste, und sie ihn dennoch nicht verwarfen.

Es bleibt sonach als Resultat unserer Untersuchung feststehen, dass positive Gründe bis hinauf an die Zeiten des Ignatius für den bisherigen Text sprechen, während der Syrier durchaus keinen positiven Beweisgrund für sich aufzuweisen hat.

Diesen Gründen glauben wir einen weiteren documentarischen Beweis beigeben zu können, der wohl die Frage entscheiden könnte. Wir haben schon oben erwähnt, wie Petermann aus der armenischen Uebersetzung der Briefe des Ignatius, die offenbar eine mittelbare nach einer syrischen Uebersetzung gemachte sei, zu beweisen suchte, dass im Syrischen der vollständige Text ursprünglich bestanden haben

¹⁾ De decretis Nicaenae Synodi n. 32. Cf. Oratio I. contra Arianos n. 33.

müsse. Es wurde darauf bemerkt, dass daraus, dass die armenische Uebersetzung eine syrische zum Originale gehabt habe, sich noch kein Schluss auf die Cureton'sche ziehen lasse, indem die armenische nach einer andern syrischen Version des, wie Cureton und Bunsen sagen, bereits interpolirten Mediceischen Ignatianischen gemacht seyn könnte. Ein Anderes wäre es, wenn es gelänge, in einen sonst in Allem, auch in der Wortsetzung mit dem Cureton'schen übereinstimmenden syrischen Text, auch die fehlenden Stellen und Briefe zu finden. Wie liesse sich da mit Wahrscheinlichkeit erwiedern, dass diese Uebersetzung eine andere, des bereits interpolirten Ignatius sei? Man kann sich dessfalls auf die Versuche berufen, die Marsh Behufs einer Prüfung der Eichhorn'schen Urevangeliums-Hypothese mit englischen Uebersetzungen des Neuen Testaments anstellte. Sie trafen fast nie im Ausdrucke überein, viel weniger konnte dieses hinsichtlich der Wortstellung statthaben. Wenn der Mediceische Text ein interpolirter ist, so ist die Interpolation offenbar im griechischen Texte geschchen, nicht im syrischen. Wie könnten zweierlei Uebersetzungen, von zwei verschiedenen Texten, dem ursprünglichen griechischen und dem Mediceischen interpolirten Wort für Wort zusammentreffen?

Gelänge es irgendwo, die ganze syrische Uebersetzung zu finden, aus welcher der Cureton'sche Text ausgezogen ist, und sie als solche durch ihre Uebereinstimmung in Allem, was nicht verstümmelt ist, nachzuweisen, so wäre wohl der vollständigste Beweis geliefert. Jedoch können auch Fragmente dazu dienen, wenn ein Fragment der angegebenen Beschaffenheit zum Theile im Cureton'schen Text sich findet, aber etwas darüber hat, oder wenn sich bei Einem und demselben Auctor Stücke vorfinden, von denen die einen im syrischen Texte des Ignatius bei Cureton ihr Entsprechendes haben und mit demselben völlig identisch sind, — zugleich aber auch andere, die nicht im Syrischen vorkommen. Denn auch dieses würde hinreichend den Beweis liefern, dass die Cureton'sche Uebersetzung vollständig existirt haben müsse.

hohz Einen solchen Beweis aus Fragmenten scheinen uns verschiedene Citate aus Ignatius zu liefern, welche Cureton aus syrischen Auctoren in seinem Corpus Ignatianum herausgegeben hat: nämlich I. die Citate aus der syrischen Sammlung der Canones nach einem Pariser Codex; dann II. die Fragmente aus Brit. Mus. Cod. Add. 17134 und Add. Ms. 14577. Es stellt sich hier die angegebene Erscheinung heraus, dass der Text dieser Fragmente in den Stücken, welche auch im Cureton'schen Texte sich vorfinden, sich als Eines mit demselben erweist, und dass sie zugleich andere Stücke enthalten, die nicht in jenem sich vorfinden. So hat die Sammlung der Canones Stellen aus den Briefen an die Magnesier, an die Trallianer, an die von Philadelphia, an jene von Smyrna, welche sämmtlich der Cureton'sche Text ausschliesst; ferner Stellen aus Eph. 5. 6. 13. und Polyc. 7., die ebenfalls in diesem nicht vorkommen. Das Fragment aus Cod. 17134 hat ausser Stücken aus Rom. 4., die mit unserem Syrier parallel laufen, auch noch einige Sätze aus Rom. 6, die ihm fremd sind. Das andere Fragment (III. bei Cureton) gibt Rom. 4. 5. 6 mit den Mediceischen Beisätzen, sonst ganz wie der Cureton'sche Syrier; dann hat es Stellen aus Eph. 15. 20. Magnes. 10. Smyrn. 4. 5, welche dieser nicht kennt und sogar eine aus dem ganz unächten Briefe an Heron, was die oben S. 48 aufgestellte Vermuthung bestätigt, dass unser Syrier eine Version vor sich haben musste, welche, wie der Mediceische Codex, die sieben ächten Briefe in der kürzeren, ächten Form, aber daneben noch die anderen gänzlich erdichteten enthielt. Es genügt, die am Ende dieses Werkes beigegebene synoptische Vergleichung dieser Texte zu durchschauen, um sich von ihrer Identität zu überzeugen. Die Texte laufen ganz parallel neben einander und weichen erst da von einander ab, wo der Medicäer und der Cureton'sche Syrier auseinandergehen, und zwar ist der Unterschied stets derselbe. Besonders überzeugend ist die zweite Vergleichung, worin wir drei Texte haben, und wo die zwei Fragmente auch da mit einander übereinstimmen, wo sie Stücke geben, die der Syrier nicht

hat. Einige kleine Abweichungen haben statt, allein sie sind entweder blosse orthographische Verschiedenheiten, oder sie erweisen sich als blosse Varianten derselben Uebersetzung, nicht aber als Verschiedenheiten der Uebersetzung. Es sind solche, wie sie auch zwischen den drei Handschriften, aus denen Cureton seinen Text nahm, statt haben, wie man sich aus seinen Noten überzeugen kann. Ein Theil derselben hat sich dadurch gehoben, dass wir die Lesarten der zweiten und dritten Handschrift, aus denen Cureton seinen Text gezogen hat, nach seinen Noten, wo es nothwendig war, in den Text eingesetzt haben.

Die in der ersten Tabelle verglichenen Texte zeichnen sich dadurch aus, dass sie durchaus dieselbe Setzung der Worte haben. Abweichungen nach dem Mediceischen Texte finden sich N. 2, wo das Fragment mit dem Mediceer: *ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα* liest, während der Syrier, der dieses Stück aus dem Trallenserbriefe in den Römerbrief versetzt hat, um den Text dem Tenor des Römerbriefes angemessener zu machen, gesetzt hat: »damit ich Gottes würdig ende.« Ebenso hat am Ende von N. 5. das Fragment das *ut subiciatur* nicht, welches der Verfasser des syrischen Auszugs zum bisherigen Texte beifügt. Auch hat der Cureton'sche Text als Auszug manche Verbindungspartikeln weniger. Die übrigen Verschiedenheiten bestehen in der Beifügung eines $\circ$ (N. 2.) und eines $\succ$ (N. 5) in der Verwechslung eines σ mit ω (N. 4.), eines ω mit $\circ$ (N. 2.) und von ω mit ρ am Anfange eines Wortes (N. 2.) Die bedeutendste Abweichung ist N. 3, wo statt $\rho\omega\omega\omega$, des in das Syrische aufgenommenen griechischen Wortes *ἀθλητής*, das noch dazu sehr ähnlich geschriebene eigentlich syrische $\rho\omega\omega\omega$ gesetzt ist, offenbar, um einen verständlicheren Ausdruck zu haben. Ausserdem hat das Fragment unmittelbar darauf, wo dasselbe Wort wieder vorkömmt, selbst das $\rho\omega\omega\omega$. Besonders aber beweist hier die völlig gleiche Folge der Wörter, dass diese Verschiedenheiten nur Varianten sind.

In der zweiten Vergleichung finden sich einige wenige Wörter versetzt, aber stets sind es dieselben, und stets

stimmen hierin zwei der Texte gegen den dritten überein. Die Verschiedenheiten in der Wahl der Ausdrücke reduciren sich auf Schreibfehler, wie zum Theile selbst Cureton in seinen Noten anerkennt. In N. 1. ist im Fragm. 2. einmal ein 𐤀 beigefügt, im Fragm. 1 ein 𐤁 weggelassen. In Nro. 3 sind im Fragmente 2 zwei Wörter wiederholt. Fragm. 1. liest 𐤏𐤓𐤕𐤕𐤕 »und durch den Mund« statt 𐤏𐤓𐤕𐤕 »und durch die Zähne« offenbar keine Verschiedenheit der Uebersetzung, indem im Griechischen sich in keinem Texte etwas findet, was »Mund« heissen könnte. In N. 3. liest das Fragment 𐤏𐤓𐤕𐤕 statt 𐤏𐤓𐤕𐤕 »wahrscheinlich, sagt Cureton in den Noten ¹⁾ ein Irrthum des Abschreibers, verursacht durch die Aehnlichkeit der zwei Wörter.« Hinsichtlich einer andern Verschiedenheit 𐤏𐤓𐤕𐤕 statt 𐤏𐤓𐤕𐤕 glaubt Cureton, sie sei in seiner Version durch Verwechslung des 𐤓 mit 𐤕 und durch Versetzung des 𐤀 und 𐤁 entstanden ²⁾. In derselben Nummer treten dann die Verschiedenheiten des Mediceischen Textes *νῦν ἀρχομαι* u. s. w. *ἀνατομαὶ*, *διατρέσεις* u. s. w. ein. Aus den Fragmenten im Briefe des Mönches Johannes an Eutropius und Eusebius ³⁾, welche nach Cureton selbst ganz genau mit seinem Syrier übereinstimmen, übrigens nur Solches enthalten, was in diesem steht, ist das betreffende Sätzchen beigefügt worden, um an einer grösseren Zahl von Zeugen nachzuweisen, wie es wirklich eine weit verbreitete syrische Uebersetzung gab, welche der Verfasser des Cureton'schen Auszugs benützt hat. In N. 4 scheint die Verwechslung von 𐤏𐤓𐤕𐤕 mit 𐤏𐤓𐤕𐤕, wie Cureton in der Note bemerkt, ein Irrthum des Abschreibers zu sein ⁴⁾. In N. 5 sind die beiden Fragmente unter sich verglichen in einem Satze, der sich im Syrier nicht findet, indem sie auch in solchen zusammenstimmen müssen, wenn sie Einen Text mit dem Syrier haben; das Resultat ist dem bisherigen angemessen.

¹⁾ p. 301. ²⁾ Ibid. ³⁾ p. 205 und 239. ⁴⁾ p. 301.

Aus diesem Allen sind wir wohl berechtigt, zu schliessen, dass die Uebersetzungen, aus denen die Fragmente und der Cureton'sche Auszug gezogen wurden, identisch seien; denn es ist unmöglich, dass zwei oder gar drei verschiedene Uebersetzer so sehr in der Wahl der Ausdrücke und in der Reihenfolge der Wörter übereinstimmen, besonders bei einem Original, das so schwer zu übersetzen ist wie die Ignatianischen Briefe. Alle übrigen Fragmente bei Cureton, die unabhängig als Citate in griechischen Werken übersetzt wurden, weichen in der That so sehr vom Cureton'schen Texte ab, dass sich durchaus keine Aehnlichkeit vorfindet, während die angeführten sich deutlich als derselbe Text erweisen und dennoch Stücke enthalten, die Interpolationen sein sollen.

Wir zweifeln nicht, dass später aufzufindende Fragmente oder vielleicht einst die ganze syrische Uebersetzung dieses Resultat noch weiter bestätigen wird. Uns soll es genügen, den Weg angedeutet und einige Beispiele geliefert zu haben.

V. CAPITEL.

Der syrische Text ist ein Auszug.

Die bisher angeführten Gründe, innere und äussere, drängen uns zu dem Resultate hin, dass der neuentdeckte, syrische Text nur als ein Auszug aus dem ächten Texte des Ignatius zu betrachten sei. Es übrigst nur noch Einwendungen von Cureton zu widerlegen, eine Hypothese über die Entstehungsweise des Auszugs aufzustellen und zu begründen, endlich einige Bemerkungen über den Nutzen des neuentdeckten Textes beizufügen.

Auch wir haben anerkannt, dass der Syrier unmöglich aus dogmatischem Interesse die Ignatianischen Briefe verstümmelt haben könne und die Hypothese von Wordsworth deshalb verworfen. Auf diese vollkommen begründete Thatsache baut nun Cureton folgenden Schluss auf. Bei dem Syrier lasse sich kein Grund denken, warum er ausgelassen haben sollte, indem er die gleichen dogmatischen Ansichten habe wie der Mediceer. Bei dem Mediceer als Interpolator lasse sich dagegen wohl sagen, dass er die Lehren von der Gottheit Christi und vom Episcopat, die freilich im ursprünglichen Ignatius sich vorfand, mehr stützen und weiter einschärfen wollte. Viele Auslassungen des Syriers beträfen gar keine dogmatischen Stellen. Zwar habe auch ebenso der Mediceer manche Beisätze, die keiner dogmatischen Absicht zu Gefallen

folgender Ausspruch erwähnt, von dem unsere Evangelien nichts wissen: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἁσώματον. Origenes citirt in einer schon oben angeführten Stelle aus der Vorrede seiner Bücher περὶ ἀρχῶν diese Worte als aus der διδαχὴ Πέτρον, einer mit dem Hebräerevangelium verwandten apocryphischen Schrift, genommen. Hieronymus sagt, sie seien im Hebräerevangelium gestanden ¹⁾. Die Worte des Ignatius in der folgenden vierten Nummer desselben Briefs: ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς Θεοῦ · μεταξὺ θηρίων μεταξὺ Θεοῦ, scheinen ebenfalls aus der διδαχὴ Πέτρον gezogen zu sein. Denn Gregor von Nazianz schreibt an Cäsarius, Petrus sage irgendwo κάμνουσα ψυχὴ ἐγγὺς ἐστὶ Θεοῦ ²⁾.

Diese Eigenthümlichkeiten finden sich nicht mehr zur Zeit, in welche Bunsen die erste Interpolation setzen möchte, nämlich im letzten Drittheil des IIten und im ersten Viertel des IIIten Jahrhunderts.

In die Zeit nach dem Nicänischen Concil mit Cureton ³⁾ sie zu versetzen, ist aber eine historische Unmöglichkeit. Baur und Schwegler, denen man ein feines kritisches Gefühl hierin nicht absprechen kann, setzen daher Ignatius, den sie mit Recht als ein einiges Ganzes erkennen, in die Zeit nach der Mitte des IIten Jahrhunderts. Ueberhaupt hat der Mediceische Ignatius Alles, was geeignet ist, ihn zu einem ebionisirenden Pauliner in den Augen der Tübinger Critiker zu machen: das Citiren des Hebräerevangeliums, die nahe Erwartung der Parusie ⁴⁾, das Kämpfen für Einheit, Tradition und Episcopat, was wir so weit annehmen wollen, als es von Seite dieser oft nur zu scharfen Critiker eine Anerkennung ist, dass der ganze Character der Ignatianischen Briefe nicht erlaubt, sie in eine Zeit zu setzen, wo, um einmal mit ihnen

¹⁾ Catal. vir. ill. c. 16. et Proem. in l. 18. in Jesaiam. ²⁾ Epist. ad Caesarium, Basilii opp. ed. Morelli. T. I. p. 778. C. ³⁾ C. I. pp. 333. 266. ⁴⁾ Eph. 11. Ἐσχατοὶ καιροὶ λοιπόν.

zu reden, die Katholiker schon die Oberhand zu erhalten begonnen und der Canon sich schon festgesetzt hatte. Nur überlasse ich es den Tübingern ihrerseits zu überlegen, ob in einer Zeit, wo des Ignatius Zeitgenossen, namentlich Polycarp, noch lebten, sich eine Tendenzschrift unter dem Namen seines Freundes, gerichtet an ganze Gemeinden, die noch als Gegenzeugen auftreten konnten, verbreiten liess, und ob man wirklich damals, wo ein Presbyter abgesetzt wurde, weil er die Acten des Paulus und der Thekla erdichtet hatte, eine solche Fälschung als eine so harmlose Darstellungsform seiner Ansichten auffassen mochte.

Doch hierüber wäre mehr noch zu sagen nothwendig, kehren wir daher zu unserm Gegenstande zurück. Dass die kleineren von Cureton eingewendeten Beisätze wirklich nur Lesarten sind, dafür können wir auch unsererseits anführen, dass ja auch der syrische Text viele Beisätze habe. So wird im Stück des Trallenserbriefes, der an den Römerbrief angefügt ist, zu οἱ γὰρ λέγοντές μοι beigefügt τοιαῦτα; vor μήποτε οἱ δυνηθέντες — φυλάσσομαι γὰρ, am Ende τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Im Titel des Römerbriefes ἀξιολογούμεντος. Rom. 1. νῦν — διὰ τοῦ παθεῖν. Rom. 2. ἐν ζωῇ — τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Polyc. 1. μόνον — Θεόν. Eph. 10. μᾶλλον — γίνεσθε viele kleinere Partikeln nicht zu erwähnen. Gerade wie diese kleineren Beisätze Werk des Zufalles oder eines Abschreibers sein können, ebenso kann es der Fall mit den gleichen im Mediceischen Texte sein. Manche sind sogar im Syrischen offenbar mit Absicht eingesetzt worden, damit das Excerpt nicht undeutlich werde.

Bunsen legt ein besonderes Gewicht darauf, dass der syrische Sammler im 2ten Ms. am Ende der drei Briefe sage: »Hier enden die drei Briefe von Ignatius, Märtyrer und Bischof«; er habe also nicht einen Auszug geben wollen, sondern er bezeuge, dass er nur drei gekannt habe. Dieses könnte allenfalls wahr sein. Daraus folgt aber noch nicht, dass es bloss drei gebe. Wer wird sein kritisches Urtheil auf das Zeugniß eines durchaus unbekannten Menschen gründen? Uebrigens kann jener Schluss auch so viel bedeuten,

gemacht sein könnten; allein man könne sagen, dass er solches Unverfängliche beigelegt habe, um seiner übrigen Waare leichter Eingang zu verschaffen. Bei gar manchen Beisätzen des Mediceischen Textes verrathe sich aber die interpolirende Hand dadurch auf das deutlichste, dass sich ganz bestimmte Gründe der Interpolation angeben liessen. So sei Manches zur Erklärung beigelegt, z. B.: τῆς Ἀσίας im Titel des Epheserbriefes, κοσμικὸν ἢ μάταιον in der 4ten Nummer des Römerbriefes, ἀνατομαὶ, διαίρέσεις in der 5ten, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς in der 7ten, οὐχ ὡς παροδεύοντα in der 9ten, εἰς καινότητια αἰδίου ζωῆς im Epheserbriefe n. 19. Andere Beisätze seien offenbar Citate oder Wörter, die aus entsprechenden Bibelstellen in den Text hereingebracht worden. So die Stelle aus II. Cor. 4, 18 (Rom. 3): Τὰ γὰρ βλέπομενα πρόσκαιρα · τὰ δὲ μὴ βλέπομενα αἰώνια. Eph. 10. Polyc. 1. das ἀδιαλείπτως, das aus I. Thess. 5, 17 hereingekommen sei. Der Beisatz ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκότος Θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν (Eph. 1) aus Eph. 5, 2; endlich das νηπίοις οὖσιν (Trall. 5) aus I. Cor. 3, 1.

Hierauf ist zu erwiedern, dass hier vor Allem die unbefugte Voraussetzung gemacht wird, ein Auszug könne nur aus irgend einem dogmatischen Interesse gemacht werden. Es kann ein anderer praktischer Zweck dazu Veranlassung gegeben haben, und es wird nur unsere Aufgabe sein, einen solchen vorläufig als Hypothese anzugeben, bis weitere Documente die Frage hierüber völlig aufhellen. Wahr ist es, dass bei manchen Abkürzungen des Syriers sich kein Grund angeben lässt, wesshalb er weggeschnitten haben sollte. Es genügt aber dieses, dass, wer ein Excerpt machen will, das, was ihm nicht so nothwendig erscheint, weglässt, bloss um das Ganze in kürzerer Form zu geben. Unter den Beisätzen des Mediceers gibt es mehrere, bei denen sich nicht einmal sagen lässt, dass sie von einem Interpolator eingesetzt sind, um sich das Ansehen zu geben, einen vollständigeren Text zu haben, oder um seine Lüge durch Beigabe aller speciellen Umstände recht auszuschnücken, indem sie viel zu unbedeutend sind, um damit

diesen Zweck zu erreichen. Was die andern zwei Classen von Beisätzen angeht, so bemerken wir, ohne uns auf eine Einzeluntersuchung über jeden Fall einzulassen, im Allgemeinen, dass wir weit entfernt sind, zu behaupten, dass der Text der Mediceischen Handschrift in den einzelnen Lesarten nicht mitunter sehr corrupt sei. Allein gegen die Integrität der Textesrecension, von welcher die Mediceische Handschrift ohnediess nur ein einzelnes Exemplar ist, lässt sich daraus nicht folgern. Die von Cureton erwähnten Beisätze sind alle von der Art und dem Umfange, dass man sie nur zu den eingeschlichenen Randglossen, wie sie sich bei allen Texten vorfinden, rechnen kann. Dass sie der Mediceischen Handschrift eigen sind, nicht aber der ganzen Textesrecension, geht schon daraus hervor, dass manche im lateinischen Interpreten des Usserius und in dem Interpolator B fehlen. So fehlt das ἀνατομαί, διαίρεσις Rom. 4. in der lateinischen Uebersetzung, ebenso Rom. 7. das ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, und das ἄένναος ζωῆς. Es fehlen in derselben die Schriftcitationen Rom. 3. Eph. 1, und wir fügen gerne zu dem von Cureton angeführten Fällen hinzu, dass die Schriftcitation aus Matth. 17, 26 in einer Stelle der 6ten Nummer des Römerbriefes, die der Syrier nicht hat, auch in der Usserischen Uebersetzung und in einem Fragment des Timotheus von Alexandrien fehlt, und daher wohl auch ein eingeschliches Glossen sein wird.

Bei dieser Gelegenheit glaube ich bemerken zu müssen, dass wenn man unsern Text nach diesen Angaben von den unächten Schriftcitaten reinigt, sich aus den übrigen in den Beisätzen des Mediceischen Textes ein nicht unbedeutender Beweis für das hohe Alter und die Aechtheit derselben ergibt. Sie entsprechen durchaus der Anführungsweise der ältesten Väter, namentlich Justins. Ausdrückliche Citate finden sich nicht, sondern mehr Anspielungen oder angepasste Texte. Unter den Evangelisten ist Matthäus vorwiegend benützt worden. Im Smyrnäerbrieфе ¹⁾ findet sich von dem auferstandenen Christus

¹⁾ n. 3.

folgender Ausspruch erwähnt, von dem unsere Evangelien nichts wissen: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ὁσώματον. Origenes citirt in einer schon oben angeführten Stelle aus der Vorrede seiner Bücher περὶ ἀρχῶν diese Worte als aus der διδαχὴ Πέτρον, einer mit dem Hebräerevangelium verwandten apocryphischen Schrift, genommen. Hieronymus sagt, sie seien im Hebräerevangelium gestanden ¹⁾. Die Worte des Ignatius in der folgenden vierten Nummer desselben Briefs: ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς Θεοῦ · μεταξὺ θηρίων μεταξὺ Θεοῦ, scheinen ebenfalls aus der διδαχὴ Πέτρον gezogen zu sein. Denn Gregor von Nazianz schreibt an Cäsarius, Petrus sage irgendwo κάμνουσα ψυχὴ ἐγγὺς ἐστὶ Θεοῦ ²⁾.

Diese Eigenthümlichkeiten finden sich nicht mehr zur Zeit, in welche Bunsen die erste Interpolation setzen möchte, nämlich im letzten Dritttheil des IIten und im ersten Viertel des IIIten Jahrhunderts.

In die Zeit nach dem Nicänischen Concil mit Cureton ³⁾ sie zu versetzen, ist aber eine historische Unmöglichkeit. Baur und Schwegler, denen man ein feines kritisches Gefühl hierin nicht absprechen kann, setzen daher Ignatius, den sie mit Recht als ein einiges Ganzes erkennen, in die Zeit nach der Mitte des IIten Jahrhunderts. Ueberhaupt hat der Mediceische Ignatius Alles, was geeignet ist, ihn zu einem ebionisirenden Pauliner in den Augen der Tübinger Critiker zu machen: das Citiren des Hebräerevangeliums, die nahe Erwartung der Parusie ⁴⁾, das Kämpfen für Einheit, Tradition und Episcopat, was wir so weit annehmen wollen, als es von Seite dieser oft nur zu scharfen Critiker eine Anerkennung ist, dass der ganze Character der Ignatianischen Briefe nicht erlaubt, sie in eine Zeit zu setzen, wo, um einmal mit ihnen

¹⁾ Catal. vir. ill. c. 16. et Proem. in l. 18. in Jesaiam. ²⁾ Epist. ad Caesarium, Basilii opp. ed. Morelli. T. I. p. 778. C. ³⁾ C. I. pp. 333. 266. ⁴⁾ Eph. 11. Ἐσχατοὶ καιροὶ λοιπόν.

zu reden, die Katholiker schon die Oberhand zu erhalten begonnen und der Canon sich schon festgesetzt hatte. Nur überlasse ich es den Tübingern ihrerseits zu überlegen, ob in einer Zeit, wo des Ignatius Zeitgenossen, namentlich Polycarp, noch lebten, sich eine Tendenzschrift unter dem Namen seines Freundes, gerichtet an ganze Gemeinden, die noch als Gegenzeugen auftreten konnten, verbreiten liess, und ob man wirklich damals, wo ein Presbyter abgesetzt wurde, weil er die Acten des Paulus und der Thekla erdichtet hatte, eine solche Fälschung als eine so harmlose Darstellungsform seiner Ansichten auffassen mochte.

Doch hierüber wäre mehr noch zu sagen nothwendig, kehren wir daher zu unserm Gegenstande zurück. Dass die kleineren von Cureton eingewendeten Beisätze wirklich nur Lesarten sind, dafür können wir auch unsererseits anführen, dass ja auch der syrische Text viele Beisätze habe. So wird im Stück des Trallenserbriefes, der an den Römerbrief angefügt ist, zu οἱ γὰρ λέγοντές μοι beigefügt τοιαῦτα; vor μήποτε οἱ δυνηθέντες — φυλάσσομαι γὰρ, am Ende τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Im Titel des Römerbriefes ἀξιωματιμόνευτος. Rom. 1. νῦν — διὰ τοῦ παθεῖν. Rom. 2. ἐν ζωῇ — τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Polyc. 1. μόνον — Θεόν. Eph. 10. μᾶλλον — γίνεσθε viele kleinere Partikeln nicht zu erwähnen. Gerade wie diese kleineren Beisätze Werk des Zufalles oder eines Abschreibers sein können, ebenso kann es der Fall mit den gleichen im Mediceischen Texte sein. Manche sind sogar im Syrischen offenbar mit Absicht eingesetzt worden, damit das Excerpt nicht undeutlich werde.

Bunsen legt ein besonderes Gewicht darauf, dass der syrische Sammler im 2ten Ms. am Ende der drei Briefe sage: »Hier enden die drei Briefe von Ignatius, Märtyrer und Bischof«; er habe also nicht einen Auszug geben wollen, sondern er bezeuge, dass er nur drei gekannt habe. Dieses könnte allenfalls wahr sein. Daraus folgt aber noch nicht, dass es bloss drei gebe. Wer wird sein critisches Urtheil auf das Zeugniß eines durchaus unbekannten Menschen gründen? Uebrigens kann jener Schluss auch so viel bedeuten,

dass es die drei Briefe sind, welche er seinen Lesern zum Besten geben wollte, die er für gut fand, zu excerpiren und in seine Sammlung aufzunehmen.

Diese Gegengründe sind sämmtlich nicht im Stande, unsere Beweise zu überwiegen und uns zu überzeugen, dass der syrische Text kein Auszug sei. Eine auffallende und unserm Falle ganz analoge Erscheinung ist der Römerbrief, wie ihn der Metaphrast zum 20. December nach der Erzählung des Martertodes des Ignatius, wie er sagt, ganz wörtlich gibt; "Ἀξιον δὲ καὶ αὐτῆς ἐκείνης ἐπιμνησθῆναι τῆς ἐπιστολῆς ἐχούσης ἐπὶ λέξεως οὕτως. Nun fehlt im Titel ἀξιόθεος bis einschlüssig πατρώνυμος, ἀδιακρίτως bis πλεῖστα, dann ἀμώμως. Beigesetzt wird dagegen ἐπίσκοπος τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας. In der ersten Nummer fehlt ὡς καὶ πλεον ἡτούμην λαβεῖν. N. 2. ἐὰν σιωπήσητε bis ἐπιγραφῆναι. N. 3. hat grosse Verschiedenheiten der Lesart, die fast einer ganz andern Fassung gleich kommen, und dann fehlt Alles von ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν bis zum Ende. Und in dieser Weise gehen die Auslassungen bald grösser, bald kleiner mit Verschiedenheiten der Lesart fort durch den ganzen Brief. Diese Erscheinung kann nur daher kommen, dass der Metaphrast entweder ein früheres abgekürztes Exemplar abschrieb oder selbst abkürzte. Jedenfalls aber sehen wir aus diesem Beispiele, wie ein abgekürzter Text entstehen und sich fortpflanzen konnte: ein Beispiel, das von um so grösserer Kraft ist, weil es denselben Schriftsteller betrifft, welchen unsere critische Untersuchung berührt.

Was aber das besonders Auffallende daran ist, ist, dass die Auslassungen ganz anders sind als im Syrischen. Wer von Beiden hat nun Recht: der Metaphrast oder der Syrier von Cureton und Bunsen? Uns dünkt, keiner von beiden, sondern sie erweisen sich beide als Auszüge.

Nun fragt sich, welchen Zweck mochte der Urheber des syrischen Textes haben, da er diesen Auszug machte. Baur hat diese Frage ganz dahingestellt sein lassen ¹⁾. Und in der

¹⁾ S. 72.

That sie kann nur durch weitere Data ¹⁾ vollkommen entschieden werden. Indessen kömmt mir die Meinung Hefeles am wahrscheinlichsten vor, dass der Auszug zu ascetischem oder moralischem Gebrauche sei gemacht worden. Nach dieser Ansicht erklärt sich leicht, warum die Stellen, welche vom Glauben und der Kirchenverfassung handeln, dann die persönlichen Nachrichten meistens weggelassen sind, warum die vier Briefe, welche sich gerade darüber am meisten ergehen, ganz wegbleiben, warum gerade der Brief an Polycarp, der lauter moralische und ascetische Lehren enthält, und der Römerbrief, worin das Innere des hl. Märtyrers sich ganz erschliesst als ein erhabenes Muster heldenmüthiger Liebe zu Gott — warum gerade diese Briefe ganz aufgenommen wurden. Ein Stück des Trallenserbriefes wurde, weil in demselben die Demuth des Heiligen sich besonders ausdrückt, zum Römerbriefe gefügt. Alles was aus dem Epheserbriefe beibehalten ist, besteht auch nur aus moralischen Lehren. Dieser Annahme entspricht auch der Character der Sammlungen, in welche unser Auszug aufgenommen ist, vollkommen, indem sie meist ascetische Werke enthalten.

Die Gründe, welche Cureton in seinem Corpus Ignatianum ²⁾ hiegegen vorbringt, sind nicht geeignet, vom Gegentheile zu überzeugen. Er gibt sich viele Mühe, zu zeigen, der Urheber der Sammlungen, in welcher die Briefe vorkommen, müsse nicht gerade ein Mönch gewesen sein, wie Hefele behauptete. Es lasse sich nicht einsehen, wie gerade die drei

¹⁾ Eine Spur möchte diese sein. Auffallend ist es, dass im dritten Codex unser Auszug mit zwei Briefen des Mönches Johannes (nach Assemani Johannes von Apamea aus dem VI. Jahrhundert, nach Cureton der Seher aus der Thebais II. H. des IV. Jahrh.) verbunden ist, indem auf die drei Ignatianischen Briefe diese zwei andern folgen, und dann erst die Worte stehen »Ende des Ignatius« (Siehe C. I. XXXII.) Auffallend ist ferner, dass in einem Fragment aus einem Briefe desselben Mönches Johannes an Eutropius und Eusebius (p. 205. 239) vier Citate aus dem Römerbriefe vorkommen, die ganz identisch mit unserm Texte sind, wie Cureton selbst bemerkt.

²⁾ S. V—XII der Vorrede.

Briefe für »mönchische Ascese« so geeignet gewesen seien, dass ein syrischer Mönch sie zu seinem ferneren Gebrauche also sollte excerptirt haben. Der Römerbrief sollte die Römer bewegen, den Martertod des Heiligen nicht zu hintertreiben; das Mönchthum in seiner reinsten Gestalt sei aber gerade aus dem entgegengesetzten Verfahren entstanden, welches es für das Beste hielt, sich vor solchen Stürmen in die Einsamkeit zurückzuziehen. Der Brief an Polycarp gebe Vorschriften für das öffentliche Leben, auch für Wittwen und Eheleute. Was dieses mit dem Mönchthum und der Ascese gemein habe? Gleiches habe bei dem Epheserbriefe statt. Warum der Mönch gerade die Stücke weggeschnitten habe, die schon vor zwei Jahrhunderten von den Kritikern seien angestritten worden? Der grösste Theil dieser Einwendungen ist nur geeignet, das Urtheil eines Recensenten der *Vindiciae* ¹⁾ zu bestätigen, dass Cureton bei aller sonstigen Solidität seiner Arbeiten mitunter bei Widerlegungen in das Kleinliche verfällt. Gleiches gilt von der Art, wie er an Einzelheiten zu zeigen sucht, dass Hefele nicht so vollständig mit der Ignatianischen Frage vertraut sei, dass seine Stimme viel Gewicht haben könne. Ob der syrische Sammler ein Mönch gewesen ist oder nicht, kann uns höchst gleichgültig sein; auch soll nicht behauptet werden, dass der Auszug speciell für das, was Cureton *mönchische Ascese* nennt, gemacht worden sei. Deutlich genug ist, dass sein Zweck dahin geht, die Ignatianischen Briefe nach ihrer moralischen Seite zu geben. Daher erklärt sich, warum viele Stellen fehlen, die früher angestritten wurden, nämlich die dogmatischen Stücke, welche freilich gewissen befangenen Kritikern ein Dorn im Auge waren. Wie Vieles aber, was eben so stark angestritten wurde, steht noch im syrischen Auszug!

So weit vom Werthe des syrischen Textes der Ignatianischen Briefe für die höhere Critik derselben. Obgleich wir nun denselben in dieser Rücksicht dem Mediceischen nachsetzen,

¹⁾ Leipziger Repertorium 1846, Heft 46. p. 254.

glauben wir dennoch, dass Baner zu scharf geurtheilt hat, wenn er sagt ¹⁾, es gebe im Grunde keine einzige Stelle, in welcher die Lesart des Textes durch Benützung der syrischen Uebersetzung hergestellt werden könnte. Eine genaue Vergleichung der verschiedenen Texte der Ignatianischen Briefe hat uns auf ein anderes Resultat gebracht. Der Syrier stimmt, wie schon Bunsen und Cureton ²⁾ bemerkt haben, in der Lesart meistens mit dem Interpolator B (nach beiden der Uebersarbeiter des Mediceers, als Interpolator A) gegen den Mediceischen und Colbertinischen Text überein. Dieses Verhältniss erstreckt sich auch auf die alten lateinischen Uebersetzungen (lat. A. und B.) zum Beweise, dass es sich hier nicht bloss um einzelne Handschriften, sondern um ganze Textesrecensionen handelt ³⁾. Dieselbe Uebereinstimmung besteht ferner zwischen dem Syrier und B mit lat. B hinsichtlich der Reihenfolge der Briefe, wie Bunsen bereits bemerkt hat; endlich zwischen dem syrischen Briefe an Polycarp und dem unächten Briefe an Heron, der eine Nachahmung jenes Briefes ist von der Hand des Interpolators B.

Dieses Zusammentreffen einer syrischen Uebersetzung mit der dem griechischen Texte B. d. h. dem Interpolator zu Grunde liegenden Textesrecension gibt schon an sich den Lesarten, die sie gemein haben, ein besonderes Gewicht. Ausserdem haben aber auch schon Bunsen und Cureton erkannt, dass B ein sehr correctes Exemplar benützt habe. Der Text des Ignatius war bei ihm gleichsam umgeben von seinen Beisätzen,

¹⁾ S. 74. ²⁾ Vindiciae p. 23. I. Textausg. N. 5. ³⁾ Diese Bemerkung ist dahin einzuschränken, dass sonderbarerweise der Usserische Uebersetzer (lat. A.) bei dem Römerbriefe mit dem Syrier und dem Interpolator B gegen den Colbertinischen Römerbrief und den Metaphrasten übereinstimmt. Daraus möchte man den Schluss ziehen, dass alle jene Ausgaben des Römerbriefs, die ihn unter der vollständigen Sammlung der Briefe hatten, hier Eine Recension bilden, die verschieden ist von derjenigen, welche den Römerbrief bei den Acten hat, zu welcher Art auch die Mediceische Handschrift bekanntlich zu gehören scheint.

weniger Veränderungen ausgesetzt. Eine Prüfung der beiden gemeinsamen Lesarten im Einzelnen wird Jedermann auch von ihrem inneren Werthe überzeugen, und dieses Alles beweist doch wohl, dass der syrische Text bei einer künftigen Recension der Ignatianischen Briefe zu berücksichtigen sein möchte. Auf diese Weise benützt wird der syrische Auszug, statt den bisherigen Text umzustossen, nur dazu dienen, ihn reiner herzustellen und die Apostolicität der katholischen Lehre von der Hierarchie, deren »letztes Bollwerk« er stürzen sollte, nur um so unzweifelhafter nachzuweisen.

Anmerkung. Während des Druckes vorliegenden Werkchens ist von Professor Petermann eine critische Ausgabe der Ignatianischen Briefe mit Vergleichung der armenischen Uebersetzung erschienen, unter dem Titel: *S. Ignatii Patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio. Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis, denuo recensuit notasque criticas adjecit J. Henr. Petermann. Lipsiae 1849.* Herr Petermann hat in dieser Schrift mit vielem Scharfsinne und mittelst ganz besonderer Sprachkenntnisse bewiesen, dass die armenische Uebersetzung nach einer syrischen gemacht sein müsse; ferner, dass diese syrische Uebersetzung mehr Verwandtschaft mit dem Cureton'schen Texte verrathe, als mit irgend welchen, von Cureton bekannt gemachten syrischen Fragmenten von Ignatius; er hat sogar gezeigt, dass mitunter wörtliche Uebereinstimmung zwischen der syrischen Uebersetzung, die seiner armenischen zu Grunde lag, und dem Syrier Curetons statt gehabt habe. Diese Resultate Petermanns unterstützen jedenfalls die meinigen, wenigstens als Wahrscheinlichkeits-Beweise. Ich werde zu ihrer Bestätigung nur noch Eines beifügen, was Hrn. Petermann entgangen ist, indem er die zweite Ausgabe Curetons nicht benutzt zu haben scheint. Das Fragment 2 in der Vergleichungstabelle II hat sich als durchaus identisch mit dem Cureton'schen Syrier erwiesen. Einige kleine Verschiedenheiten haben sich als Verwechslungen ähnlicher Buchstaben im Syrischen herausgestellt. Nun ist es auffallend, dass der Armenier diese Abweichungen ebenfalls hat. So Rom. 5. quid mandatum mihi, Rom. 6. dolores mortis. Rom. 5. liest er ignis et crux et bestiae quae paratae sunt, divisio et dispersio ossium et abscissio membrorum et contritio totius corporis et malae turbationes Satanae venient supra me, tantum Jesu Christo dignus fiam. Hier liest der Armenier mit Fragment 2 malae turbationes, und hat abweichend vom Griechischen den Singular gerade bei denselben Wörtern, wo auch das Fragment 2 also übersetzt. Dieses mehrfache Zusammentreffen innerhalb zweier Nummern mit einem Fragmente, das sich mit dem Cureton'schen Texte identisch erwiesen hat, in kleinen Abweichungen, die auf Verwechslung von zwei oder drei Buchstaben in Wörtern, die auch der Cureton'sche Text hat, beruhen und also gleiche syrische Lesart voraussetzen, scheint mir in der That es höchst wahrscheinlich zu machen, dass der Armenier die stark verbreitete syrische Uebersetzung benützte, nach welcher der Curetonsche Text gemacht wurde.

I. Fragmente aus der syrischen Sammlung der Canones.

1. Epheserbrief, n. 15.

Fragment. p. 197.

Text, p. 32.

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

2. Trallenserbrief, n. 5.

Fragment. p. 198.

Text, p. 56.

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

3. Brief an Polycarp, n. 3.

Fragment. p. 198.

Text, p. 6.

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܢܬܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

II

Δοξολογία καὶ ὕμνος ἐπὶ τῷ κυρίῳ καὶ θεῷ πατρί·
 Δοξολογία καὶ ὕμνος ἐπὶ τῷ κυρίῳ καὶ θεῷ πατρί·

Ἄξιον ἐστὶν ἡμῖν
 ἄξιον ἐστὶν ἡμῖν

4. Brief an Polycarp, n. 6.

Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Πόλυκαρπου Fragm. p. 198.
 Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Πόλυκαρπου Text, p. 12.

καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·
 καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·

καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·
 καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·

καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·
 καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·

5. Brief an Polycarp, n. 7.

Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Πόλυκαρπου Fragm. p. 201.
 Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Πόλυκαρπου Text, p. 14.

καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·
 καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς πατήρ·

II. Fragmente

1. aus Brit. Mus. Add. MS. 17134 und 2. aus Add. MS. 14577.

1. Römerbrief n. 4.

Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Παύλου Fragm. 1. p. 296.
 Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Παύλου Fragm. 2. p. 201.
 Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Παύλου Text, p. 46.

IV

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה
וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה
וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה
וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה
וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

3. Römerbrief n. 5.

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה Fragm. 2. p. 201.

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה Text, p. 50.

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה Fragm. 3. p. 207.

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

וְכָל־הַיּוֹם הַזֶּה אֲנִי בָּרֵךְ אֶת־יְהוָה

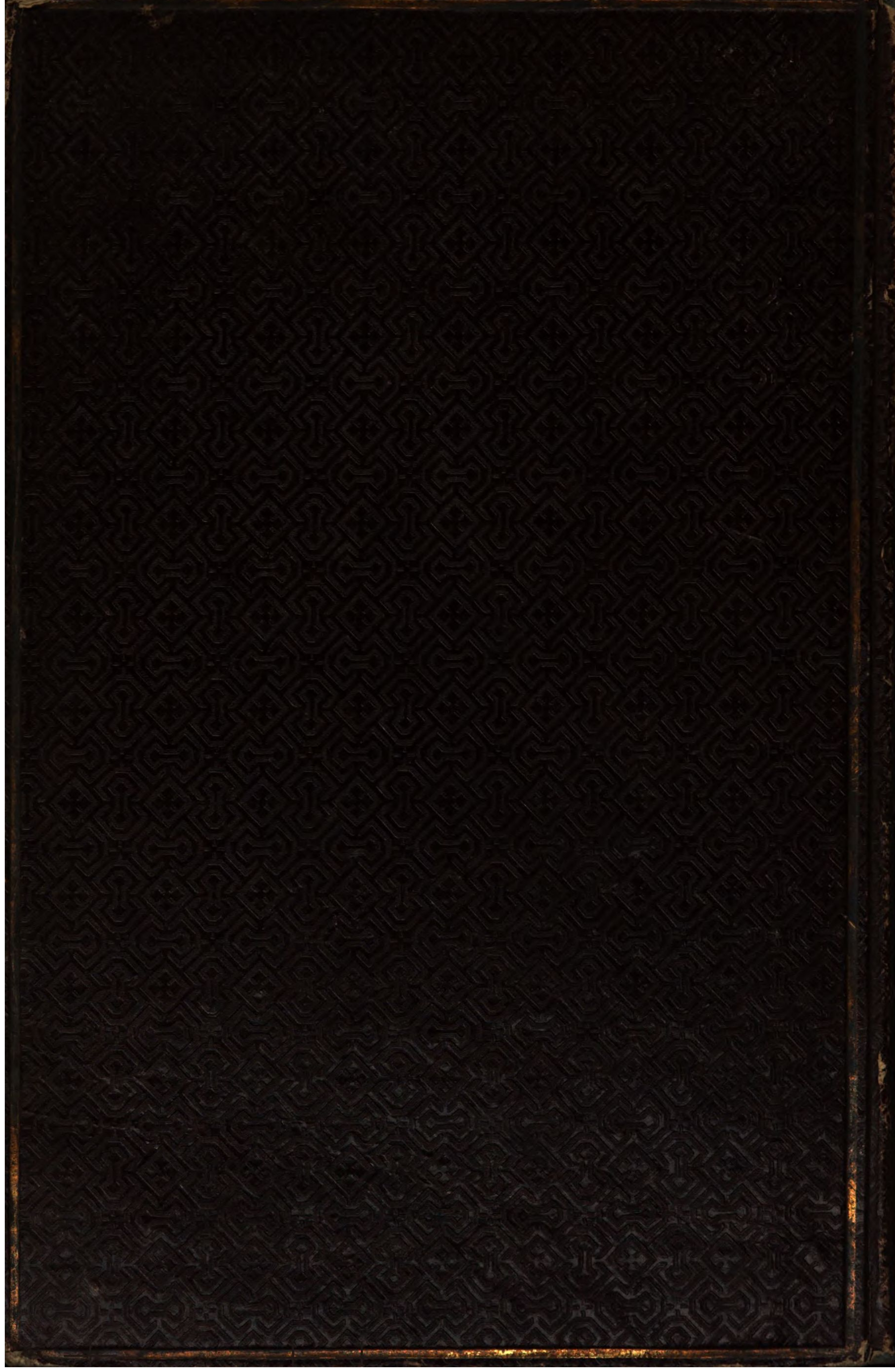
Druckfehler.

- S. 7 Z. 14 statt: dieser lies: diesen.
S. 27 Z. 6 statt: quae lies: qua.
S. 42 Z. 6 statt: verbei lies: verbergen bei.
S. 58 Z. 21 statt: Gläubiger lies: Gläubigen.
S. 63 in der Note statt: ἄλλον lies: ἄλλο.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

10.-





Denzinger, Heinrich,

Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe

Würzburg 1849

P.gr. 223 h

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10606557-7